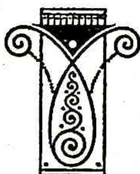
Ephemeris Philosophica Theologicae - Philosophicae
Facultatis in Universitate Lituana.

LOGOS

FILOSOFIJOS LAIKRAŠTIS

Redaguoja Prof. Pr. Dovydaitis

VI metai, 2 Nr.



Leidžia Lietuvos Universiteto Teologijos-
Filosofijos Fakulteto Filosofijos skyrius.

KAUNAS 1926

Turinys—Sommaire.

R. Bytautas:	Kritika Vundto mokslo apie sielos substancijos sąvoką La critique de la théorie de Wundt sur la substance de l'âme	129—162
Ign. Šlapelis:	Menas ir visuomenės idealai L'art et idéal de la vie sociale	163—174
St. Šalkauskis:	Vladimiras Soloviovas ir jo pasaulio sielos koncepcija Wladimir Solovioff et sa conception de l'âme du monde	175—214
E. Balogh:	Tradicinis elementas Grotiaus tautų teisės koncepcijoj L' élément traditionneldans la conception Grotienne du droit international	215—223
Pr. Dovydaitis:	Guyau moralės mokslo kritika La critique de la morale de Guyau	224—249

Iš filosofų gyvenimo ir darbų:
Nécrologie:

Pr. Dovydaitis:	Friedrich Klimke S. J.	250
	Francis Herbert Bradley	251
	James Edwin Creighton	252
	James Ward	253
	Henri Joly	254
P. Kuraitis:	Rudolf Eucken	254—256

LOGOS

sukrautas **Šv. Kazimiero Draugijos Centriniame Knygyne Kaune.** Gaunamas Kauno ir visuose tos Draugijos Skyrių Knygynuose. Reikalautinas ir šiaip visuose knygynuose.

Dar galima gauti ir praeitų metų komplektų šiąja kaina:

1921—22 m. (dvejos knygos) kaina 10 litų.
1923 m. (vienerios knygos) „ 10 litų.
1924 m. (dvejos knygos) „ 11 litų.
1925 m. (dvejos knygos) „ 15 litų.
1926 m. 1-jo Nr. kaina 10 litų.





Kritika Vundto mokslo apie sielos substancijos sąvoką

(Ištrauka iš šiuo vardu didesnio premijuoto nespausdinto veikalo).

Par. Ramūnas Bytautas, Mak va *).

(Įvadas).

Šių dienų dvasinėj kultūroj esama vieno pastabaus reiškinio. Antai, paprasta kasdienė (obichodnoje) sąmonė su tikrumu tvirtina esimą sielos, kaip mūsų vidujinių pergyvenimų turėtojo, kaip esybės, kuri pasireiškia psichiniais stoviais (būviais) ir palieka ta pati, nors ir kažin kiek jie kistų; tuo tarpu psichologija—tasai mokslas, kuris imasi išstudijuot žmogaus dvasinį pasaulį—randa galima dirbti be bet kokių prie'aidų apie tokį dvasinių reiškinių turėtoją. Psichologai arba tiesiog neigia dvasinę substanciją, arba jos prileidimas laikomas bent kaip absoliučiai nevaisingas psichologijai, kaip empiriniam mokslui. Psichologija—tasai sielos mokslas—šalina patį sielos, kaip pajautos, supratimą. Daugumoj psichologijos veikalų net nekalbama apie jokį dvasinių reiškinių turėtoją. Sąvoka Aš, kuri, rodos, turėtų pirmučiausia sudaryt psichologijos dalyką, paprastai, pasitaiko tik pačiame darbų gale, kaip besubstračio psichinio veikimo sudėtingas produktas.

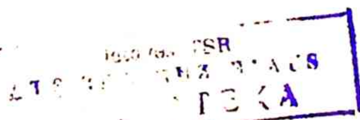
Šitokio neigiamo nusistatymo į sielos substancijos sąvoką pačiu įžymiausiu reiškėju yra Vundtas (Wundt), vienas iš šių dienų mokslinės psichologijos kūrėjų. Neigimas dvasinės substancijos ir iš visa substancijos, kaip aukščiausios metafiziškos sąvokos, Vundto išvestas pačiu sistemingiausiu ir atbaigtu pavidalu.

Mums tenka kritiškai įvertint Vundto mokslą apie sielos substanciją. Įvadu į mūsų darbą teeinie kritiškas išdėstymas tų Vundto psichologijos punktų, kurie susirišę su jo mokslu apie sąmonės grynąjį aktualumą ir teikia medžiagos imanentinei šio mokslo kritikai.

Pirmiausia peržvelgsime Vundto pažiūrą į psichologijos dalyką.

- -

*) Jau nuo pat „Logo" leidimo pradžios vis nepaliovėme geidavę, kad šiame mūsų filosofijos žurnale reikia būtinai išspausdint ir mūsų neapgailimo, taip ne laiku mirusio jauno filosofo Ramūno Bytauto (1886—1915), palikto prie Maksvos universiteto filosofijos katedros profesūrai rengtis, auksiniu medaliu premijuotas darbas „Kritika učenija Vundta o poniatiji substanciji duši" (parašytas, rodos, 1911-13 m. laikotarpy). Šį mūsų norą esame vieną kartą pareiškę ir šiame žurnale (I-II, 122) Vundto mirtį minėdami. — Praeitais 1925 m., taigi sukakus 10 metų nuo R. Bytauto mirties, buvome itin vėl susirūpinę jo kalbamąjį veikalą kaip nors ištraukt iš Maksvos universiteto archivų; ir šį kartą mums su nabašninko svainiu advokatu St. Šilingu, maloniai padedant buvusiam Sovietų Rusijos atstovui Lietuvai p. Lorencui ir oficialiai tarpininkaujant Lietuvos Universitetui asmenimis jo rektorių profesorių P. Būčio ir P. Avižonio, pavyko trumpam laikui gauti R. Bytauto veikalo originalą ir jį nurašyti. Kadangi visas veikalas yra didumo arti pustrečio šimto mašinraščio puslapių, tai viso jo šiuo tarpu del lėšų stokos spausdinti netenka; todel čia duodame tik ištrauką iš jo — veikalo įvadą ir keletą tokių skyrelių iš 2-sios jo dalies, kuriuose mums išrodė esant daugiausia lyg ir rezinmuojančių veikalo minčių ir kurios, nagrinėdamos bendresnio pobūdžio psichologijos dalykus, tarėmės bus prieinamesnės ir platesnei skaitančiai visuomenei. — Apie patį R. Bytauta ir jo darbus žiupsnelis žinių iš p. St. Šilingo plunksnos įdėtas knygoje „Baras" (Vilnius 1915). Mintis, jo 10 metų mirties sukaktuvių proga išleisti ištisą leidinį—„Logo" numerį ar kitokį,—kuriame būtų šis filosofas plačiau apibūdintas įvairiais atžvilgiais ypač iš jo nespausdintų raštų ir laiškų, šiuo tarpu liko neįgyvendinta. *Pr. D.*



IX.

(Antroji dalis).

Vundtas atstovauja pluralistinei psichologijai, vadinamajai „psichologijai be sielos“, kuri pripažįsta tik psichinių pergyvenimų daugeriopumą be substancinio vienumo. Vundtas moko, kad be atskirų psichinių stovių ir jų sąryšio, mumyse daugiau nėra nieko; tie stoviai galį jungtis ir pintis, sueit savitarpio veikiman ir sudaryt vienybę, bet tai tik agregato vienybė: ji esanti galima suskaidyt į sandus be liekanos. Jei mintimi pašalint visus atskirus reiškinius, tai nelieką nieko, kas būtų jų „turėtojas“ (nositel'), arba pagrindas. Nėsą jokios sielos, kaip kažko skirtingo nuo bendrojo pergyvenimų ryšio.

Toks Vundto savotiškai plėtojamas psichinės gyvatos supratimas mums tenka kritiškai įvertint.

Prieš tokį supratimą pirmiausia kyla abejojimo, ar jis bent teisingai aprašo psichinę gyvatą (nekalbant jau apie jos išaiškinimą). Juk psichiniai reiškiniai mūsų betarpiškoj vidujinėj pajusty (vosprijatiji) ne šiaip tik turimi (ne prosto dany), bet turimi kaip stoviai vieningojo Aš, kuris juos (per)gyvena (kak sostojanija jedinnavo Ja, kotoroje ich pereživajet). Visus psichinius stovius betarpiškai skiriam (otnosim) vieningam subjektui. „Besubjekčių“ pergyvenimų mes negalime vaizduotis. Mes aiškiai įsisąmoninę (soznajem), kad psichiniai stoviai eina vienos sąmonės nariais ne kitaip, kaip priderėdami vienam bendram, sau tapatingam turėtojui, kaip jo pergyvenimas. Drauge su Zigvartu (Sigwart [1]) galima abejoti tuo, kad bet kas galėtų realizuot tą mintį, jog mūsiškis Aš yra ne daugiau, kaip kai kuriuo būdu surištas psichinių procesų sambūris (sovokupnost'). „Gal būt, galima, kaip Jumas (Hume), paveikiamam kai kurių prielaidų, tvirtinti, kad mes savy nerandam nieko kita, bet tai tik tuo atveju, jei nepastebėt paties šito «rasti savy» ir laikytis atskirų rastųjų įvykių“ [2]). Negalima įsivaizdint, kad mūsiškis prisistatymas apie Aš, kaip patvarų (prebyvajuščij) psichinių stovių turėtoją, būtų paprasta iliuzija, sukuriama beasmenės galvotės. Kiekviename vidujinės pajusties akte yra to priskirimo prie Aš: tiktai „kaip jo stoviai arba veiksmai, ne kaip įvykiai, kurie laisvai patys savaimi kybotų tuštumoj“ [3]), turimi visi mūsų įvaizdai, mūsų jausmai ir pastangos.

Kaip ko savaranku jų mes neturime. Tai pripažįsta ir Vundtas, tik jis tą priklausomybę supranta ne kaip priderybę (prinadležnost') esybei, bet kaip priderybę kai kuriai sudėtingai pilnačiai (niekotoromu složnomu cielomu), kai kuriam procesų ryšuliui (sviazi). Pagal Vundtą, nė vienas psichinis reiškinys neegzistuojąs izoliuotas, pats savimi, bet visumet tik susirišęs su kitais. Nė vienas jutimas arba valios krustelėjimas nesireiškiąs atskirai nuo kitų stovių. Tai tik abstrakcijoj mes atskirią juos nuo vienus kitų, išeidami iš to pagrindo, kad vienas tas pats reiškinys faktinai esąs sutinkamas įvairiausiai supintas su kitais reiškiniais, kas vien ir duodą

[1]) Originalinė vardų transkripcija šalia fonetinės (rusiškosios) visur pridedama lietuvintojo. *Pr. D.*

[2]) Zigvart, Logika II, 176.

[3]) Lotze, Mikrokosmos, I, 172, 5 Auflage.

galimumo atskirt jį mintimi. Bet realybėj visi psichiniai reiškiniai sudarą vieną sudėtingą procesą, su kuriuo kiekvienas atskirai santykiuojąs, kaip dalis su pilnatimi. Ir ši pilnatis pirmu kart neįvykstanti susijungiant elementams, iki tol buvusiems atskirai, kaip kad trobesys statomas iš plytų, bet elementai iš visa egzistuoją tik psichinės gyvatos pilnaty ir tiktai per ją (tąją pilnatį). Pilnatis, taip tariant, einanti pirmiau dalių ir jas apibrėžianti (opredieliajet), išgamindama jas vidujiniu būtinumu. Sielos esmė esanti jos reiškinių ryšys. Tuo būdu, jei iš visa teirautis apie psichinių procesų „turėtoją", tai jis esąs sąmonės procesų sambūris.

Bet aišku, jog toks išsprendimas klausimo apie turėtoją visai nepakankamas. Juk jei kiekvienas stovis atskirai negali būti turėtoju kitiems, tai juo (tuo turėtoju) negali būt ir stovių daugeriopumas. Dalykas visai nesikeičia, vietoj vieno proceso imant keletą arba net aprėžtą skaičių. Kaip vieno, taip ir daugelio atžvilgiu neišvengiamai kyla klausimas: kieno gi šie stoviai, kas juos (per)gyvena ir patiria. Sąmonės procesų sambūris, kaip ir kiekvienas atskiras reiškinys, patsai reikalingas turėtojo, kad būtų tikrenybė.

X.

Paskui, prieš pluralistinę teoriją būtina pasakyt, kad ji, tikrai sakant, tik fiksuoja psichinės gyvatos daugeriopumą, bet neišaiškina jos vieningumo [1]). Sąmonės vieningumo nieku būdu negalima suprast iš pluralistinės teorijos prielaidų. Iš reiškinių daugeriopumo niekaip negalima išvest to vieningumo, kuriuo reiškiasi mūsų vieninga sąmonė. Daugeriopumas pats per save visuomet ir paliks daugeriopumu, neduodamas realaus vieningumo. Daugelis reiškinių tegu sau sueina savitarpio veikiman ir susiriša kokiu tik nori būdu; rezultate betgi bus tik surištų reiškinių daugeriopumas, vieninga pilnatimi galįs tapti tik jungiančioj sąmonėj stebėtojo, kuris daugelio reiškinių įvaizdus, jų nesuliedamas, skirsto prie vieną kito ir suveda prie vieningumo idejos. Daugeriopumas tikru vieningumu gali tapti tik jungiančiame stebėtojo įvaizde. Tuo būdu, daugeriopumas, kad būtų suvoktas kaip vieningumas, jau prileidžia tą sąmonės vieningumą, kuris dar tik norima išvesti. „Visi surišto daugeriopumo veiksmai arba visuomet palieka atskirtų veiksmų daugeriopumu arba tiktai tada jungiasi į vieną, kada jie perkeliami į esybės vienumą, kaip į jo stovį" [2]).

Pluralistai taip protauja: jei yra ideja a ir yra ideja b, tai yra ideja $a+b$. Bet tai absoliučiai neteisinga. Viena tiktai sudėtis niekuomet negali duot sąmonės sumos, kaip sumos. Tiktai vieninga sąmonė iš a ir b gali padaryt $a+b$ (James, sk. Džems). Todel jau iš anksto nulemtas visiškai nenusisekti bet koks bandymas sąmonės vieningumą išvest iš sąmonės elementų asociacijos. „Apie sąmonę mes galime pasakyt, kad ji, kaip nedalomas esybės veikimas, daro galima įvairiopumui prasiskverbt į vieningumą (Durchdringung des Mannigfachen zu einer Einheit), bet kad sąmonės vieningumas niekuomet negali kilti vien tik savitarpiu įvairiopumo veiksmu [3]).

[1]) „Jedinstvo soznanija" čia vadiname „sąmonės vieningumu", o toliau trumpiau: „sąmonės vienybe". Pr. D.

[2]) Lotze, Mikr. I, 180. [3]) Ibid.

Sunkumas išaiškint sąmonės vieningumą dar padidėja vundtiškai suprantant psichinius reiškinius, kaip absoliučiai tekančius procesus. Pagal Vundtą, psichinėj gyvatoj nėra nieko pastovu: čia visa teka, visa kinta iš momento į momentą. Tik atrodą esant pastovumo ten, kame stebime keletą kitimų, vykstančių nevienodai greitai.

Bet juk gryno įvykio (sobytije) tikrumas baigiasi drauge su jo pralekenčiu buvimu. Įvykiai praeina po vienas kitą, kiekvienas pavirsdamas į nieką, užeinant kit.m. Po jo nelieka nieko, kas, būdamas patvaru, ištų jį su kitu. Įvykiai uždaryti kiekvienas savy ir absoliučiai iškrikę (razrozneny). Bet tokiomis sąlygomis neįsivaizdinamas joks reiškinių ryšys. Jei sielos procesai būtų „gryni" įvykiai, tai sielos gyvata susiskaidytų į begalinę daugybę menkų dulkelyčių, nesulaikomai lekenčių laiko srovėj, be jokios tvarkos ir ryšio. Bet jei psichinio gyvenimo vieningumas yra neabejotinas faktas, tai teoriją apie dvasinės būties grynąją aktualybę būtina atmest, kaip vedančią į absurdus. Psichiniai procesai negali būti gryni įvykiai, o tiktai stoviai patvarios esybės, kuri savo nekintamu buvimu, kaip jų pagrindas, visoj jų nuosakioj pakaitoj suderina juos į vieną vidujinai vieningą, nenutrūkstamą proce ą.

Imkime puikų prof. Lopatino pavyzdį iš fizikos. Leiskime, tiesia linija slenka kūnas. Šio kūno slinkimą kiekvienu dabartiniu laiko momentu mes laikome būtinu rezultatu jo slinkimo praeituoju momentu. Bet kas gi šiuos laiko atskirtus įvykius suriša į vieną procesą? Aišku, jog tiktai ir tiktai ta apystova, kad visą slinkimo laiką ne aliauja egzistavęs s l e n k ą s k ū n a s. Dabar leiskim, mes pašaliname slenkantį kūną, bet vis delto po to einančiais laiko momentais visuose imtos linijos taškuose mes pastebime esant bet kokius kūnus lygiai taip pat, kaip ir pirmiau. Tai nejaugi mes turėsime teisės ir dabar kalbėt apie slinkimą? Žinoma, ne; nes, nuosakiai užpildant tiesiosios taškus, nėra jokio vidujinio ryšio, kadangi nėra jokio vieningo slenkančio kūno ir negali būt kalbos apie jokį slinkimą: yra tiktai daugelio daiktų nuosakus pasirodymas ir išnykimas [1]).

Lygiai taip pat ir psichinėj gyvatoj. Ir čia apie pasikeitimą tikra prasme galima kalbėt tiktai tuo atveju, jei yra esybė, kuri, palikdama tapatinga su pačia savimi, (per)gyvena įvairius stovius. Priešingu atveju yra tiktai įvykių pasirodymas ir išnykimas, bet jokio pasikeitimo ir jokio ryšio, kaip kad tenai (mūsų pavyzdys iš fizikos) nėra jokio judėjimo, kai tiktai pašalintas judąs kūnas. Psichinė gyvata, kaip vieningas surištas procesas, galima galvot tik prileidžiant vieningą real ą esybę—substanciją, kuri (per)gyvena po vierą kito įvairius stovius, bet ne kaip kažką ateinantį iš šalies, o kaip jos prigimties savus vidaus produktus. Todel, jei Vundtas sielos substancingumo teorijai prikaišioja tai, kad būsią ji, psichinę tikrenybę laikydama kaip kokia būtimi (suščnost'), grėsia paverst iliuzija visa tai, kas vienintelis psichinėj gyvatoj turi mums tikrenybės ir vertybės,—tai į šitai galima atsakyt, jog paties Vundto teorija, teigdama gryną sielos buvimo aktualybę, suardo psichinės gyvatos ryšį ir iš visa sunaikina sąmonę, taip kad sąmonė be ryšio—niekas. Tiktai sielos substancijos prileidimas pirmiausia leidžia g a l v o t apie sąmonę.

---

[1]) Plg L o p a t i n, Vopr. fil. i psich.

Iš visa, bet koks jungiamasis sąmonės veikimas negalimas galvot be vieningo ir nuolatinio subjekto. Kad įvyktų pajustis sudėtingo dalyko, atskiri jutimai turi susirišt nedalomos esybės vieningume. Ypač koordinavimo ir lyginimo reiškiniai reikalauja jungiamojo objekto griežto vieningumo [1]). O žiūrėt į juos ,kaip į besubjekčius procesus arba kaip į daugelio agregato veiksmus, niekaip negalima. Kad įvyktų dviejų įvaizdų palyginimas, turi būt kažkas vieninga, kas lygina, kas, stovėdamas šalia įvaizdų, apžvelgtų juos vienu aktu. Nesuvokiama, kuriuo būdu įvairūs ir skirtingi iš savęs reiškiniai galėtų „lygintis“ ir žinot apie vienas kitą, kaip apie narius kai kurios galvojimo pilnaties. Kai prieš valios veiksmą eina motivų kova, tai veikimas tam tikro pasirenkančio prado yra būtinas išaiškint pirmenai vieno bet kurio motivo prieš kitus.

Ir šis palyginąs, pasirenkąs subjektas turi būt galvojamas kaip nuolatinis visą sujungimo, sulyginimo ir išrinkimo proceso metą. Priešingu atveju, pav., sulyginimo nariai esmėj priderėtų įvairioms sąmonėms ir nebūtų jokio sulyginimo. „Jei subjektą ir predikatą sprendime galvotų ne viena ir ta pati sąmonė, tai būtų neišaiškinama, kuriuo būdu išvisa sprendimas galėtų įvykti“ (Lotze, t. p.). Nėsant nuolatinio subjekto, sudėtingos pilnaties pajusties aktas pavirstų į nesustojamą tekėjimą po vienas kito einančių procesų ir visai negalėtų įvykt daikto sąvokos.

O kadangi atskiri lyginimo, sprendimo, išrinkimo ir k. aktai betarpiškai surišti su vienas kitu tiek laiku—taip jog vienas yra kito tęsinys,— tiek ir savo vidujiniu turiniu—vienas noras nusprendžia kitą, vienas spręsmas sukelia kitą, kaip padarinį ir tt.,—tai kombinuojąs subjektas turi būt pripažintas esąs nuolat visą sąmoningo gyvenimo laiką. Jei vienas aktas betarpiškai pereina į kitą ir išplaukia iš pirmesnio, kaip jo tęsinys, tai aišku, jog subjektas visur vienas ir tas pats. Psichinių procesų ryšiui išaiškint kartą turėjus šauktis vieningo subjekto, kaip jo (to ryšio) realaus pagrindo, šis subjektas turi būti taip pat pripažintas tas pats taip pat ir visiems kitiems po to einantiems sąmonės momentams. Jei jis nebūtų vienas ir tas pat, tai mes turėtume reikalo su keleta įvairių subjektų ir psichinė gyvata susiskaidytų į keletą įvairių nieku savitarpy nesurištų vienybių. Tuomet bendram sąmonės ryšiui išaiškint reikėtų postuluot naujas bendras subjektas, kuris, stovėdamas viršum visų pavienių vienybių ir jų subjektų, jungtų juos vienon individualinės sąmonės pilnatin, t. y. mes paskutiniame gale prieitume pripažint absoliučią subjekto tapatybę, tiktai aplinkiniais keliais.

X a.

Ir šis koordinuojančio (sootnosiašč j) sąmonės veikimo subjektas negali būt vien sąmonės pergyvenimų sambūris. Nes, pirma, šis sambūris pats savaimi yra tik dauguma, o antra, jo nėra palyginimo, išrinkimo ir k. momentais. Juk kiekvienu imtuoju momentu iš vadinamo sąmonės „sambūrio“ jo čia yra tik nežymi dalis. Tai, kas pergyventa, to jau nebėr, ir pergyvenimų sambūris egzistuoja niekuomet ne kaip realus faktas koegzistencijos vienu momentu visų psichinių reiškinių, dabartinių, praeitųjų

---

[1]) Lotze, Mikr. 184 - 185.

ir būsimųjų, o tik kaip sąmonė, kad visi pergyvenimai, kaip buvusieji taip ir būsimieji lygiai su dabartiniais, pridera vienai juos (per)gyvenamai esybei ir šiuo pridėjimu yra vienodai realūs. Vadinasi, psichinių stovių sambūris savo tikrenybei reikalingas subjekto, kuris stovi aukščiau laiko su jo apibrėžimu ir todel santykiuoja su visais jais (tais stoviais), kaip su vienodai tikrais.

Čia mes prieiname prie to punkto, kur turi rasti pritaikinimą mūsų, sekant prof. Lopatiną, išplėtotas mokslas apie tą substancijos savybę, kad ji stovi viršum laiko (o sverchvremennosti substanciji). Kaip fiziniame, taip ir psichiniame pasauly turi būt kažkas, kas stovi viršum laiko ir jo dėsnio, kuriuo dabartis nenutrūkstamai nyksta praeity. Tiktai per tai yra galimas ryšys reiškinių ir kitimų tikrąja prasme: reiškinys, kaip toks, nekinta, o tik išnyksta, užleidžia savo vietą kitam—keistis gali tik daiktai, esybės, kurios egzistuoja ir toliau, bet įvairiais stoviais, ir šie pasirodo surišti kaip tik kaip v i e n o s esybės stovis.

Tiktai Aš, visame sielos reiškinių kitime laiku paliekąs patvarus (prebyvajuščeje) ir santykiuojąs su sąmonės dabarties, praeities ir ateities dalykais kaip su vienodai realiais savo apibrėžimais, gali juos jungti vienon pilnatin. Vundtas nepastebi, kad pačioj sąmonės reiškinių sambūrio sąvokoj yra aktualistinei teorijai nenugalima sunkenybė. Juk šio sambūrio, kaip realaus dabarties fakto, niekuomet paties nėra (niet na lico). Praeitųjų reiškinių j a u nebėr, būsimųjų d a r nėr, ir tie ir kiti nėra tikrieji aktai. Aktualybės prasme realumo tur tik dabartis, bet tai—trumpas akimirkis, vos tik spėjęs pasirodyti, tuojaus paskęstąs visa praryjančion praeities bedugnėn. Kokiu būdu tokiomis sąlygomis sielos pergyvenimų sambūris yra kaip reali vienybė? Visi šios vienybės nariai, be akimirkiu pralekiančios dabarties, visiškai nerealūs...

Visai aišku; jei psichinė gyvata susidėtų iš vienų tik „grynų", besubstračių aktų, tai visas sąmonės turinys, prof. Lopatino posakiu, turėtų būt aprėžtas siaurais dabarties rėmeliais, be mažiausių perspektivų praeitin ir ateitin. Praeitis be pėdsakų išnyktų, neužėjusi ateitis būtų taip pat neaktuali, ir mūsų mintis būtų išimtinai atkreipta į tai, kas betarpiškai turima šį akimirkį. Mes tikra prasme turėtume „momento" sąmonę. Toks rezultatas naturaliai išplaukia iš aktualistinės teorijos prielaidų, taip kad su racija galima įtart, jog Vundtui vadavo jos neišvengiamumo tamsus nujautimas, kai jis pradedamuoju psichinės plėtotės punktu statė sąvoką „momento sąmonės" be jokių ryšių.

Praeitį ir ateitį su dabartimi, kaip vienodai realius narius, skirti prie vienos sąmonės pilnaties, galima tiktai kaip viršumlaikės sielos esybės funkcija. „Laiko sąmonei reikia, idant laiko procese stovėtų kažkas, ką jis nepraryja ir jame neišnyksta, ir kas todel gali teigiamai santykiuoti su jo įvairiais momentais" [1]). Sąmonės vienybė galima suprasti tik tuo atveju, jei į atskirus psichinius reiškinius žiūrėt kaip į teigiamus apibrėžimus subjekto, kuris, visam kitame būdamas patvarus, išlaiko visus įgytus apibrėžimus ir tiktai juos papildo naujais. O iš įvaizdų asociacijų jos (sąmonės vienybės) negalima išvest. Kalbant prof. Lopatino žodžiais: „...sąmonės

---

[1]) Lopatin, Voprosy fil. ir psich. 288.

vienybė yra ne išvestinis, bet pagrindinis psichinės gyvatos faktas; tai ne užgaidingo reiškinių mumyse žaidimo produktas, o pagrindinė sąlyga iš visa bet kokių subjektivių reiškinių galimumui... Nepertraukiamai pajusdami ir (per)gyvendami savo vidujinę tapatybę reiškinių įvairume, mes tuo pat įsisąmoniname, jog mes ne tiktai e s a m e, bet b u v o m e ir b ū s i m e. Šios trunkamos tapatybės sąmonė mums atsiveria kiekviename mažiausiame mūsų akte, ir pati laiko sąmonė yra tiktai jo apibendrinta forma..."[1]).

Būtina pastebėt, kad ir Vundtas vienoj vietoj prisiartina prie tokio supratimo. Aure („Philosophische Studien" X, 102—203) jis pareiškia, jog sąmonės procesų ryšys nešalina laiko pertraukų (pereryvov vo vremeni). Laikas juk esąs povaizdės (predstavlenija) forma, ji įvykstanti tam tikromis psichinio veikimo sąlygomis ir laiko pastebėjimo (vozzrienije) nenutrūkstamumas negali būt laikomas psichinio ryšio sąlyga. Laiko pastebėjimas pats įvyksta tik psichinių procesų ryšio dėka, o nėra jų sąlyga...

Tegu taip. Bet ką tai reiškia? Jei laikas įvyksta pirmiausia iš sielos veikimo, tai pati siela turi būt aukštesnė, kaip laikas. Jei sąmonės ryšys neina kaip sulygtas laiko pastebėjimo nenutrūkstamumu (ne obuslovlivajetsia nepreryvnostju vozzrienija vremeni) bet patsai yra jo pagrindas, tai sąmonės vienybės negalima išvest iš sujungimo reiškinių, kurie teka laiku, ir ją turima laikyt kaip faktą, einantį pirm visokio patyrimo ir esantį jo sąlyga. Pažiūra į laiką, kaip į psichinį produktą, ir supratimas sielos gyvatos, kaip gryno proceso, vienas kitam aiškiausiai prieštarauja logikos atžvilgiu. Juk kiekvienas procesas suponuoja (predpologajet) laiką. O todel, psichinės gyvatos esmę (suščnost') būdint kaip netrūkstamą procesą, tai reiškia laiko savybes priteigt jau tam, iš ko laikas turi pirmu kart kilt. Jei teisinga, kad laikas yra sielos veiksmo forma, tai sielą suprast tik kaip procesų tekėjimą laiku, niekaip negalima... Siela yra aukštesnė už laiką esybė (sverchvremennoje suščestvo), bet ji sukelia reiškinių tekėjimą (no ono proizvodit teč. javl.), kurio schema eina laikas.

XI.

Po šių bendrų įžengiamųjų pastabų eisime kritikuoti atskiras Vundto mokslo dalis.

Matėme kokiu būdu Vundtas aiškina sąmonės vienybę. Jo manymu, sąmonės vienybė einanti (obuslovlivajetsia) iš netrūkstamo psichinių procesų ryšio, o šis remiasi ne mūsų vidujinės būties patvara (prebyvajemost'), bet jo kitimų nenutrūkstamumu, kuris savo rėžtu einąs (obusl.) iš vienarūšio apercepcijos-valios veiksmo[2]).

Prieš tai pirmiausia reikia pasakyt, jog sielos gyvatos ryšį negalima pripažint esant nenutrūkstamą. Jis turi pertraukų l a i k u, kaip tai pripažįsta ir pats Vundtas (Ph. St. X): miego periodai terpiasi į sąmoningo gyvenimo periodus. Snūduriavimo ir užuomaršos (zabytja) periodai taip pat iki kai kurio laipsnio įneša pertraukų sielos procesų tekėjiman. Bet nėra taip pat ir „vidujinės būties kitimų nenutrūkstamumo". Kiekvienas jutimas turi naujumo pažymį atžvilgiu į pirmesniuosius ir nepasiduoda niekaip iš jų išvedamas. Tuo būdu, pav., kiekviena nauja pajustis, kurios kilmė nežinoma,

---

[1]) Ib. 290. [2]) Logik. III, 247. 3 Aufl.

nutraukia esamąjį šiuo momentu ryšį. Todel niekaip negalima išvest sąmonės vienybės iš š i o s i o s versmės. Sąmonės procesų ryšio pertraukas Vundtas pripažįsta ir šiąja prasme. Taip antai, skyrių apie „dvasinio bendrumo sąvoką“ (Logik III, 291) jis taip pradeda: „Individualinė psichologija, mėgindama išaiškint vieningos sąmonės procesus psichinio priežastingumo principais, visur sutinka jo ryšio pertraukų ir ji todel negali nekreipt akių į narius, kurie iš šalies įsibrauja į sielos pergyvenimus, idant paskui patys juose dalyvautų kaip svarbūs veiksniai. Šie nariai, nutraukią individualinės sąmonės ryšį, vienu šonu pridera į gamtinę aplinkumą (Naturumgebung), kitu—į dvasinę.

Bet aplenkime tą sunkenybę ir kreipkimės į valią, kaip sąmonės vienybės turėtoją. Pagal Vundtą, valia yra sielos gyvatos rišanti grandinė ačiū lydinčiam ją vienarūšiam v e i k i m o (diejatel'nosti) jausmui. Praeidami pastebėsime, kad tokiu atveju garbė būti sielos gyvatos vienybės pagrindu pridera, tikrai sakant, ne valiai, o j a u s m u i, būtent, specifišku veikimo jausmo pavidalu. Žinoma, su neigimu valios kaip tokios, visai derinasi tai, kad Vundtas po valios vėliava sąmonės vienybės turėtoju pakelia jausmą. Tai yra valios neigiamosios teorijos tiesioginis padarinys. Šitai pažymime, kaip naują įrodymą Vundto valios teorijos neigiamumo, ir eisime į patį dalyką.

Veikimo jausmas negali būt psichinio gyvenimo jungiančiu elementu todel, kad jis nėra jo n u o l a t i n i s reiškinys, kad jis ne visada yra čia pat. Labai dažnai mūsų vidaus būklę būdina kęsmo, pasivumo jausmas. Pasivumas yra tokis pats neabejotinas faktas, kaip ir aktivumas. Priegtam v i e n u l a i k u abu jausmu negali būti. Vienas gali pakeist kitą kaip tinkamas veikiai, bet koegzistuot juodu negali: tai ne tik logiški, bet ir psichologiški priešingumai. Kiekvienas iš jų dviejų yra galutinas ir vienintėlis apibūdinimas kiekvieno turimojo sąmonės momento. Jei Vundtas sako, kad nėra nė vieno psichinio p r o c e s o, kurį būtų galima pavadint absolučiai aktiviu arba absolučiai pasiviu, kad kiekviename tikrame sąmonės procese abu—pasivumo ir aktivumo—momentu daugeriopai susipynę, tai šitai gali būt teisinga. Bet procesas teka laiku, ir jei jis s u s i d ė j ę s iš p a k e i t u s i ų vienas kitą jausmų, tai šitai kaip tik ir reiškia, jog a t s k i r a i s laiko momentais, iš kurių susideda visas proceso tekėjimas, nesidalomai vyrauja v i e n a s iš šių dviejų jausmų.

Vundtas pripažįsta esimą pasivių pergyvenimų, būdinamųjų pasivumo jausmu. Tegu sau šį jausmą kaip tinkamai veikiai pakeičia jam priešingas veikimo jausmas, bet paties trumpiausio akimirkio pasivumo viešpatavimo visai pakanka sugriaut visai teorijai apie sąmonės vienybės kilmę iš veikimo jausmo. Jei veikimo jausmo faktinai dažnai nėra (nors ir trumpą akimirkį) ir jei psichiniai procesai neturi nėjokių kitų bendrų elementų, tai aišku, kad sielos gyvatos ryšio sąmonės negalima priderint (priuročit') kaip tik prie veikimo jausmo.

Bet leiskime šį veikimo jausmą esant bendrą visiems sąmonės momentams. Joks elementų bendrumas negali padaryt mums suprantamą psichinės gyvatos ryšio p e r g y v e n i m ą. Bet kokių pažymių bendrumas visiems sąmonės aktams galėtų būt tik pagrindu sujungti visus šiuos aktus į l o g i k o s pilnatį, į bendrą sąvoką, bet ne sujungt juos į p s i c h o l o g i n ę pilnatį, jų ryšiui p e r g y v e n t i.

Bet kokia galvojanti esybė, stovinti šalia mūsų, jei ji būtų apdovanota mistišku gebėjimu betarpiškai stebėt mūsų vidujinių procesų pakaita, žinoma, remdamosi bendru pažymiu, galėtų sujungt juos vienon sąvokon, panašiai kaip mes, pav, „medžio", „gyvulio" sąvokoj surišame logikos vienybėn įvairiausius reiškinius remdamiesi jų panašumu, arba, stebėdami netrūkstamą plėtojimąsi procesų vieno iš kito, sudaryt vieno surišto proceso sąvoką. Bet iš to dar neina, kad panašūs bei panašumu remiantis logikos vienybėn sujungti reiškiniai jau ir turėtų būt įsisąmoninę esą kai kurios r e a l i o s vienybės nariais, kad sąmonės procesai, panašūs veikimo jausmu ir netrūkstamai pakeičią vienas kitą, turi pergyvent savo priderėjimą vienas kitam. Galima neigi prileist, kad mūsiškis „besubjektis" galvojimas, patsai apžvalgaudamas mūsų vidujinius stovius, galėtų prieit ideją, kad veikimo jausmas yra visiems jiems bendras, bet daugiausia ką jis (tas galvojimas) galėtų padaryt iš to,—tai sukurt bendrą sąvoką reiškinių su tokiu tai bendru pažymiu. Bet nė jokiu atveju jis negalėtų nurodyt, kad jie pridera vienas kitam kaip vienos, juos (per)gyvenančios esybės nariai: ji negalėtų pagalvot, kad mūsų sąmonės nariai intimiškiau pritampa prie vienas kito, kaip, pav., medžio sąvokoj sujungti atskiri daiktai arba degimo, augimo ir k. sąvokose sujungti procesai. Ko negal išaiškint joks elemento bendrumas, tai tojo „Aš (per)gyvenu", kuris lydi kiekvieną sąmonės aktą, nepriklausomai, ar jis pasivus ar aktivus, ar panašus su pirmesniais ar netur su jais nieko bendra. Mes betarpiškai (per)gyvename savo vidaus stovių ryšį, jis (tas ryšys) mums nėra sąvoka, o pati elementariausia pajustis(vosprijatije). Savo stovius mes turime įsisąmoninę sujungtus vienon pilnatin anksčiau, negu sužinojome juos turint ką tai bendra veikimo arba kurio kitokio jausmo pavidalu (lytimi). Šiuo faktu pasireiškia betarpiškas sielos substancijos žinojimas apie pačią save ir savo būklę. Kaip kitaip šio fakto išaiškint visiškai negalima.

Ir vėl mes prieiname prie to, kad sąmonės vienybė yra pats elementariausias bendras mūsiškės vidujinės būties faktas, ir negalima išvest jį iš bet ko kito. Jei ir yra kas bendra po vienas kito einančiuose sąmonės aktuose, tai šitai yra kaip tik sąmonė jų priderėjimo vienam turėtojui, vienai, juos (per)gyvenančiai esybei. Todel galima pasakyt: ne e l e m e n t ų bendrumas, bet t u r ė t o j o bendrumas yra sąmonės ryšio sąlyga (obuslovlivajet sviaz' soznanija).

Sąmonės vienybės Vundtas neišaiškino ir negalėjo išaiškint iš savo pliuralistinės sielos gyvatos teorijos prielaidų. Drauge su Milliu (Mill) jis turi pripažint jos nesuvokiamybę (nepostižimost'): šiuo faktu pasireiškia esimas sielos substancijos, skiriančios sau visus savo stovius. Ji turi juos sąmonėj tai kaip pasivai, tai kaip aktivai (per)gyvenamus, ir vienon realion pilnatin jungia juos išimtinai jų, kaipo vienos esybės, (per)gyvenimų savybė.

Dar pažvelkime, kaip vienoj vietoj Vundtas sąmonės vienybę suveda į valios vienybę. Šis protavimas mums labai brangus, kadangi jis gal būt pavaizdžiausiai įrodo, kaip nesilaiko sąmonės substancinio vienumo neigimas. „Paskaitose" (235—236 pusl [1]) sakoma: mūsiškio Aš vienybė remiasi·

[1]) Čia cituojama Vundto „Paskaitos apie žmogaus ir gyvulių sielą" pagal rusišką vertimą, tiksliau jo neapibrėžiant. *Pr. D.*

norėjimo vienybės faktu, pasireiškiančiu tuo, jog „nežiūrint motivų kovos ir galimos iš to eit svyruojančios dvasios nuotaikos, pats valios aktas šią minutę gali būt tik vieningas"... Aš'o vienybė, kaip valios vienybės priežastis, imama tik dalykus iškraipant. „Tikrybėj mes mūsiškiu Aš vadiname neką kita, kaip valios vienybę ir iš jos einančią valdžios vienybę mūsų sielos gyvatoj".

Atsakydami į šį protavimą mes turime paklaust: kas yra valios aktas imant psichologiškai? Išoriniame valios veikime—tai tam tikras raumenų jutimų kompleksas, o vidujiniame—tam tikrų pakitimų sąmonėje pajustis: ir tai ir kita surišta su daugybe jausmų. Taigi, valios aktas psichologiniu atžvilgiu visuomet yra sudėtingas subūrimas įvairiausių vidujinių pergyvenimų, o vienybe jis pasirodo mums tik ačiū mūsų vienijančiam peržvelgimui, kuris jį stato priešais kitus psichinius procesus, kaip kai kurią užbaigtą pilnatį. Tuo būdu valios akto vienybė ne tik neišaiškina mūsiškio Aš vienybės, bet pati klausia klausimą, kaip išvisa galima įvairius reiškinius sujungt vienon pilnatin, įvairiopumą traktuot kaip vienybę. Valios aktas reiškiasi vienybe ne kita prasme, kaip išorės daiktų vienybė. Jei išorės pasaulio daiktų vienybė turi būt išvesta iš absolučios Aš'o vienybės, „metančios savo refleksą į daiktus šalia mūsų", tai tą pat reikia pasakyt ir apie valios vienybę: absolučiai vieningas ir tapatingas mūsų (per)gyvenimų subjektas savo vienybę perkelia ir į daiktus šalia mūsų, ir į savo paties vidujinius stovius.

Apercepcijos-valios vienybės Vundto principas išreiškia tik faktą, kad daugelis psichinių reiškinių susijungia vienon pilnatin, bet neduoda jokio tam faktui išaiškinimo. Šis faktas suponuoja 1) tam tikrą objektivų reiškinių ryšį ir 2) vieningą subjektą, kuris šį ryšį apžvalgauja vieningu aktu. Objektivios vienybės elementai, paskirstyti tarp įvairių subjektų, neduoda jokios daikto vienybės.

XII.

Pripažindami psichinės gyvatos realų subjektą, mes turime jį laikyt esant absolučiai nuolatinį (postojannyj). Nebūdamas sau tapatingas visais sąmones momentais, jis negalėtų nustatyt jų ryšio.

O Vundtas neigia esimą psichinėj gyvatoj bent kokio permamentaus veiksnio. Bet šitai, kaip mes įsitikinome aukščiau, yra neteisinga, net jei turėt galvoj tiktai pačius psichinius reiškinius be santykio į jų substratą: paskutinieji psichinės gyvatos elementai—paprasti jutimai, jausmai ir pastangos—turi būt galvojami kaip absolučiai nuolatinai; priešingu atveju būtų visiškai negalimas esimas joje panašių, senų, žinomų dalykų; visą kitimą sąmonėj mes turime iš vieno šono priderint prie pasirodymo naujų elementarinių stovių, iš kito—prie variacijos subūrimų, kuriuose pasirodo senieji, pastovūs elementariniai stoviai: tik šitai mums išaiškina, kodel mūsų pergyvenimuose ne visa yra nauja ir nežinoma; tokiu būdu mes galime suprast sąmonės plėtojimąsi, žinių įgijimą ir padidėjimą.

Netgi iš Vundto požvilgio neišvengiama yra pripažint šiąja prasme pastovumą psichinėj gyvatoj. Neigdamas absolutų patvarumą (prebyvanije), Vundtas tačiau pripažįsta relativųjį, kurį mes konstatuoją tada, kai sugretinam du procesu, vykstančiu nevienodai greitai. Bet kadangi tas procesas,

kuris šiame sugretinime išrodo patvarus, kitame santyky patsai kinta santyk'u į dar lėtesnį kitimą, tai tuo būdu mes gauname e i l ę pakitimų, vykstančių vis lėčiau ir lėčiau; nuo gre čiausių kitimų relativaus patvarumo laiptais mes pereiname į vis mažesnio ir mažesnio greičio kitimus—kitaip nebūtų galimas relativus patvarumas. Bet tuo atveju, eidami tol au žemyn, mes vis labiau prisiartiname prie min'malaus greičio, kurio riba lygi 0, t. y. prie absolutaus nuolatumo. Tuo būdu relativus pastovumas suponuoja absolutųjį, kaip savo r i b o s (predielnoje) sąvoką. Šiąja mes turime pripažint, kad galėtume galvot apie relativųjį nuolatumą.

Mes, žinoma, patys prie nuolatin'ųjų sąmonės elementų sąvokos priėjome ne tokiu aplinkiniu keliu (III šio darbo skyrius). Bet pripažinus nuolatinius psichinės gyvatos elementus, mums rodytųsi, kylanti sunkenybė. Juk, iš tikrųjų, jei šie elementai nuolatiniai, tai jie yra psichinių kitimų substratai ir, vadinasi, jie yra substancijos, analogiškos su nuolatiniais medžiagos elementais. Bet iš kitos pusės mes tvirtiname es'mą vieningo psichinės gyvatos turėtojo ir jį vadiname sielos substancija. Kokiu santykiu yra su vieni kita's tie pastovieji elementai ir šis sau tapatingas sielos pergyvenimų subjektas? Ar pirmoji prielaida nenuveda į atomistišką pažiūrą sielos gyvaton, kuriai mes patys priešinamės?

Anaiptol ne. Gana tik truputį pagalvot, kad įsitik'ntum, jog pirmasis manymas ne t k nešalina antrojo, bet jo reikalauja kaip savo papildo, kitaip, jis, patsai iš savęs, visai netinka psichinei tikrenybei išaiškint. Iš tikrųjų. Mes manome, kad nuolatiniai psichinės gyvatos elementai sudaro tarpusavy įvairiausių sus'būrimų ir šiųjų susibūrimų variacijos sudaro psichinių procesų tekėjimą. Bet šis elementų ryšys suponuoja kai kurį patvarų ryšio pagrindą. Absolučiai savystovūs elementai negalėtų sueit nė į jokį junginį ir sudaryt sudėtingą pilnatį. Reiškia, jie nėra nepriklausomi. Jų ryšio galimumas savo šaknis turi tame, kad jie yra vienos substancijos vienos esmės modifikacija, kurios substancijos vienybė yra jų savitarpinio veikimo sąlyga. Tuo būdu, prieš mus iškyla taip pat sąmonės vienumo problema. Ir ji gali būt išspręsta ne kitaip, kaip priimant vieningą turėtoją, kurio vienybė reiškiasi principu ryšio, kaip visų sudėtingų sielos reiškinių, taip ir visų psichinių elementų.

Taigi, nuolatiniai sąmonės elementai, kad jie ką aiškintų, patys reikalingi nuolatinio substrato. Be to, jų esimas dar ir todel nešalina vieningos sielos substancijos, kad jų nuolatumas yra visai kitoniškos rūšies, negu substancijos nuolatumas. Jie turimi galvot nuolatiniais tik savo kokybe: pav., elementariniai žalios spalvos jutimai kokybiškai yra tapatingi; jei šito nebūtų, mes negalėtume nei lygint, nei pažint po vienas kito einančius žalios spalvos jutimus kaip „žalumos" jutimus [1]). Bet ši kokybiška tapatybė dar nereiškia jų kiekybiškos tapatybės: žalumos jutimas[2]) (per)gyvenamas turimuoju momentu, nėra t a s p a t s, ką vienodas su juo jutimas tos pat anksčiau (per)gyventos spalvos, bet kitas. Kokybiškas nuolatumas nereiškia patvarumo nuolatumą. K a d a šie elementai yra sąmonėje čia pat, jie savo kokybe vienodi. Bet šituo dar nepripažįstama, kad jie v i s a d a

[1]) Žinoma, aš čia turiu galvoj jutimą ne žalumos „apskritai", o visus konkrečiai turimus šios spalvos atspalvius.

[2]) Tiksliau: tam tikro konkretaus žalumos atspalvio.

yra. Išeinant iš tam tikrų metafiziškų prielaidų, gal būt, ir reikia pripažint juos esant amžinąja sielos nuosavybe, kaip tai padarė Leibnicas ir Herbartas. Bet tam nėra jokių empirinių motivų. Atvirkščiai, savistaba moko, jog labai dažni yra toki momentai, kuomet sąmonėj nėra jokio žalumos jutimo. Vienintėlį dalyką, kurį mes turime prileist kokybiškai tapatingų jutimų pasikartojančiam pasirodymui išaiškint—tai permanentus sielos gebėjimas justi tai ar kita, kuris gebėjimas ir realizuojasi tikru jutimu įvairiais laiko momentais priklausomai nuo įvairių praeinančių vidujinių ir išorės sąlygų. Taip, žalumos jutimo panaujinimas suponuoja sielos gebėjimą justi žalia, bet tai nereiškia, kad siela ir faktinai visuomet junta žalia: šitam reikalinga žinomas poveikis iš šalies. Kokybiškas elementų nuolatumas yra kažkoks išvestinis dalykas: jis suponuoja substancijos esimą—siela, turėdama savy įdėtus gebėjimus (galias) (duša v silu založennych v nei sposobnostei), į žinomus kiršinimus (vozbuždenije) reaguoja vienodais elementariniais jutimais, jausmais ir pastangomis. Bet ne visi šie elementariniai reiškiniai yra čia pat kiekvienu momentu; siela kiekvieną kart juos sukuria iš nauja, kai tam apturi pakankamų išorinių ir vidujinių progų (povody).

XIII.

Toliau, peržiūrėsime Vundto mokslą apie grynąjį aktualų priežastingumą (pričinnost'). Aš drauge su Hartmanu manau, kad mokslas negali pripažint nei grynai aktualaus, nei grynai substancialaus priežastingumo. Kiekvienam reiškiniui įvykdint lygiai dalyvauja ir substancinės priežastys—nuolatinės sąlygos—ir praeinamos momento sąlygos, arba aktualinės priežastys. Kad iš visa bet kas įvyksta, tatai pareina nuo nenutrūkstamo substancijos veikimo; kad įvyksta kaip tik šitai, o ne kita, tatai eina iš to, jog tiesioginai artimiausiuoju momentu prieš tai įvyko tai ir tai. Pilna kiekvieno reiškinio priežastis yra substancinės ir aktualinės priežasties vienybėj.

Substancinės ir aktualinės priežasties vienybę ir Vundtas pripažįsta materialinei patyrimo sričiai. Jis moko, kad aktualus gamtos priežastingumas reikalauja patvaraus substrato, kaip savo turėtojo. Bet, kaip teisingai nurodo Hartmanas, tie gi patys pagrindai verčia mus pripažint panašią vienybę ir psichinei gyvatai. Postuluot tik vienas aktualines priežastis nepakanka, kadangi tai mums visai neišaiškina, kodel psichinė gyvata iš vis vyksta ir nepasibaigia kaip tik šiuo momentu. Turimojo momento veikime geriausiu atveju gali būti pakankamo pagrindo tam, kad sekamuoju momentu vyksta kaip tik *šitai*, bet jame nėra jokio pagrindo, kad iš visa bet kas dar vyksta. Jei ir dabar dar reiškiasi bet kokio veiksmo, tai šitai galima suprasti tiktai iš to, kad *veikėjo* vis dar tebėsama, kad anapus veikimo stovi patvarus subjektas.

Bet ir šalia šių bendrų sumetimų Vundto paskelbimas, kad „psichologija suardė substancinio priežastingumo sąvoką“ pasirodo abejotinas ir kitais santykiais. Dar nė vienam psichologui nepavyko nustatyt tikslių dėsnių, kuriais kinta psichiniai procesai, kokių dėsnių turime gamtos moksle. Nenustato jų ir Vundtas, o priežastingi aiškinimai *jo* prasme (k. a. erdvė kaip psichinio priežastingumo produktas ir p.) yra problemingi. Del to aktualinio psichinio priežastingumo principą reikia pripažint išimtinai *reguliatyvine* ideja, išreiškiančia reikalavimą į kiekvieną psichinį įvykį žiū-

rėt kaip į einantį iš pirmesnių psichinių reiškinių. Bet tai nereiškia, kad mes tikrai prieš save turime psichinės gyvatos „mechaniką", kuri leistų nurodyt tiksliai kiekvienam psichiniam reiškiniui jo vietą psichinių priežasčių ir padarinių eilėj. Kuris psichinis įvykis reikia laikyt priežastimi to ar kito psichinio fakto, šitai yra labai probleminga. Del jutimų tai ir pats Vundtas atsisako nustatyt tarp jų bet kokį būtiną ryšį. Šis sunkumas ir dargi negalimumas nustatyt aktualias psichines priežastis davė daugeliui progos iš visa neigt atskiro psichinio priežastingumo esimą. Mes, žinoma, nepadarysime tokio išvedimo, neigiančio psichinės gyvatos savistovumą, bet tame mes matome tiesų įrodymą, jog negalima grynai išvest gryno aktualaus psichinio priežastingumo princpą. Mes visai nežinome, kokia speciali psichinė sąlyga reikalinga tam, kad įvyktų tas ar kitas psichinis reiškinys, bet mes tikrai žinom, jog, idant įvyktų **bet koks** sąmonės reiškinys, yra būtinas nepal aująs mūsiškio Aš veikimas. Be Aš nėra nė vieno pergyvenimo, jis yra jų visų paskutinis pagrindas. Gal būt siela pagamina kai kuriuos reiškinius tam tikru nuosakumu (posliedovatel'nost'), taip jog kiekvienam iš jų galima nurodyt jo aktualias sąlygas, bet ji pati yra paskutinė, tikroji priežastis.

Negalimumas išvest gryno aktualaus priežastingumo principą aiškiai pasirodo paties Vundto dviejuose punktuose. Pagal Vundtą, pojučių įvykimas nieku būdu neišaiškinamas iš psichinių priežasčių. Jutimas—kraštinis (predielnyj) sąmonės faktas, iki kurio prieina psichologiška priežastinė analizė; suprast jo įvykimą galima tiktai sąmonę paveikiant fiziškai. Jį išaiškint tenka fiziologijai. Lygiai taip fiziologiškam peržiūrėjimui Vundtas palieka nustatyt dvasinių pergyvenimų atnaujinimo sąlygas. Bet jei taip, tai vienas iš dviejų: arba jutimus, neišaiškinamus iš aktualinių psichinių priežasčių, reikia laikyt paprastais materialinių procesų padariniais, kaip tai daro materializmas, arba į juos žiūrėt, kaip į betarpiškus sielos veikimus, kuriuos ji gamina iš savo esybės gelmių be bet kokių tam specialių psichinių progų, išimtinai kaip **reakcijas** į išorės pasaulio procesus. Vundtui palieka pasirinkt: arba materializmas, arba substancinis psichinis priežastingumas... Mes duodame pirmeną antrajam ir tvirtiname, kad priežastingai interpretuojama substancijos sąvoka psichologijoj vaidina dar didesnį vaidmenį (bent **turi** vaidint), negu gamtamoksly: tuo tarpu kai gamtamokslis substanciją postuluoja tik kaip viso aktualinio gamtos priežastingumo bendrą turėtoją, psichologija turi pripažint ne tik kaip paskutinį aktualinio priežastingumo pagrindą, bet ir kaip veram causam, vienintelę ir betarpišką psichinių procesų **dvasinę** priežastį. Jei mėginimą psichinius reiškinius išvest iš materialinių procesų, kaip jų padarinių, tenka pamest, tai nelieka nieko kita, kaip jų priežasties ieškot sielos prigimty, kurios atžvilgiu išorės kiršinimai vaidina tik vaidmenį stimulų, paraginančių ją išplėtot savo išraiškų eilę. Prie sielos substancijos idejos psichologijoj prieiname ne tik per aktualinį priežastingumą, kaip gamtamoksly prie materialinės substancijos, bet **tiesiog**, jei tik siekiame pasilikt dvasinio priežastingumo srity.

Bet Vundto psichologijoj yra dar vienas punktas, vedąs betarpiškai pripažint substancinį psichinį priežastingumą: tai kūrybinės sintezės principas, pagal kurį psichinės formacijos (obrazovanija) turi absoliučiai naujų savybių atžvilgiu į elementų savybes. Bet jei formacijų negalima pilnai

išvest iš elementarinių procesų, kaip jų būtinus padarinius, tai tarp to ir kito nėra jokio būtino priežastingo ryšio. Kiek naujos formacijų savybės negali neturėt pagrindo, nelieka nieko, kaip joms išaiškint atsišaukt į kūrybinį veikimą sielos substancijos, kuri iš savęs išgamina naujų reiškinių, išreikšdama juose naują savo esybės bruožą.

Tuo būdu, jei netgi fizinėj srity yra būtina priežastingumą priskirt patvariam reiškinių substratui, tai juo labiau šitai pasirodo būtina psichinėj gyvatoj, kame reiškinių ryšiui atsisako tarnaut logiškas pagrindo ir padarinio santykis. Į vadinamąsias aktualines psichines priežastis reikia žiūrėt tik kaip į ypatingas sąlygas, kaip veikimus, kurių poveikiu subjektas iš save išgamina naujus veikimus. Aš drauge su Zigvartu manau, kad čia pastebimam santykiui išreikšti būtina atsišaukt į gebėjimo (sposobnost') sąvoką: jis reiškia „tą dvasinio subjekto prigimtį, kuria jis pats iš savęs, paraginamas žinomų progų, išgamina veikimus, kurie pasirodo ne vien ankstybesnių veikimų tęsimas,—kuria prigimtimi jis (subjektas) plėtojasi laiku ir tuo pačiu įvykdo tai, kas yra jo praduose" [1]). Laikydamiesi šio požvilgio mes galime pasakyt: psichinis priežastingumas yra suvedamas į kūrybinį sielos veikimą, kuri joje įdėtais gebėjimais išgamina visus psichinius reiškinius; ir tikrąja reiškinių priežastimi sc. pagrindu yra pati siela ir ji mums žinoma betarpiškai, tuo tarpu kai priežastingo sielos veikimo specialios sąlygos yra begalo įvairios ir (bent iki šiol) nėra tiksliai nustatytos.

Tuo būdu, psichologija ne tik „nesuardo" substancinio priežastingumo sąvokos, bet yra tikra jo atspara (oplot).

Ir ši sąvoka čia pasirodo tiek pat maža sau prieštaraujanti, kaip ir gamtamoksly. Kaip matome, ontologiniame substancijos supratime Vundtas randa prieštaravimo tarp substancijos patvarumo ir jos priežastingo veikimo. Jo manymu, gamtamokslis šį prieštaravimą pašalina tuo, kad visą substancijos priežastingumą jis skiria prie išorės pakitimų, o psichologija negalinti išvengt prieštaravimo: substancijos patvarumas esąs nesuderinamas su vidujiniu psichinės gyvatos priežastingumu. Bet, pirma, mes jau nurodinėjome, kad tikrenybėj iš visa nėra prieštaravimo tarp substancijos tapatybės ir jos stovių kitimo, kaip nėra jo tarp substancijos vieningumo ir atributų daugingumo, ir, antra, atžvilgiu susiderinimo su substancijos esimu (patvarumu) nėra jokio skirtumo tarp judėjimo ir psichinių stovių kitimo. „Judėjimas yra taip pat veikimas, kaip norėjimas bei jutimas; greitis yra taip pat substancijos stovis, kaip ir jausmas; greičio kitimas yra taip pat stovio kitimas, kaip ir jausmų pasikeitimas; stipresnis ar silpnesnis pritraukimas prie kito elemento yra taip pat parodymas skirtumo jėgos arba veikimo būdo, kaip stipresnis ar silpnesnis norėjimas" [2]). Todel, substancijos sąvoka vienodai sau prieštaraujanti arba abiem atvejais arba nė katruo.

XIV.

Tuo būdu ir paprasčiausiems jutimams ir painiems psichinio veikimo produktams išaiškint yra būtina priimt kūrybinė dvasios substancija, savo vidujinę esmę pareiškianti įvairiais psichiniais veikimo pavidalais. „Aktua-

[1]) Logika II, 178 (rusiškas vertimas).
[2]) Preuss. Jahrbücher 22.

linės“ psichinės priežastys, t. y. pirmesnieji pačios sielos stoviai gali būt tik p r o g o s (povody), paraginančios pilnybinę sielos esmę pasireikšt nauja būtimi—lygiomis su išorės kiršinimais. Pirmesnis stovis negali pasidaryt priežastimi kito, nepriklausomai nuo subjekto, kuriam jis pridera: tam jis (stovis) turi paveikt sielos prigimtį, paragindamas ją pareikšt kitus gebėjimus, esančius joje nuo pradžių. Įvykę stoviai gali sudaryt dėsningus ryšius, ir juos nustatyt gali būt vyriausias psichologijos mokslo uždavinys, bet visi santykiai tarp jų sudaro tik aukštesnės tvarkos sukiršinimų, į kuriuos siela atsako naujais reiškiniais, kurių mes nieku būdu negalime išvest iš senųjų pergyvenimų pačių savaime. Drauge su Lotze mes turime pasakyt: „Ne tiktai vienkart, ne tik plėtodama paprastus jutimus siela pareiškia kūrybos; tegu šie pirmieji produktai tenka dėsningam mechanizmui ir įvaizdų tekėjimas vykdo savo sujungimus ir skirstymus, savo užmiršimą ir atminimą savaime ir be naujo sielos prisidėjimo;—betgi tuo dvasinė gyvata tačiau nepasibaigia (n. abgeschlossen) ir aukštesnieji veikimai, kuriais atsirėmusi jos vertybė, neišplaukia patys savaime iš šio mechaniško proceso (Treiben). Visas šių vidujinių įvykių būtinas tekėjimas gamina tik paraginimų, kurie tik per tai, kad grįžtamai paveikia visuomet čia jau esamą pilningą sielos esybę, išvilioja (hervorlocken) iš josios naujas veiksmo lytis, kurių jie patys neišgamintų“ [1]. Siela „jaučia kiekvieną žingsnį, kurį joje žengia įvaizdų tekėjimas, ir, jo sukiršinta, ji vėl išstoja savaimingai elgdamosi (selbsthandelnd) šen bei ten ir į, rodos, patį sau paliktą mechanizmą (Getriebe) įveda naujų elementų, kurių pagrindo mes veltui ieškotume tiktai jame“. Tuo tarpu kai „organizmo plėtotėje padarinys, turėsiąs dviejų elementų savitarpinio veikimo, yra pilnai apibrėžtas visuotinais gamtos tekėjimo dėsniais ir turimomis akimirkos aplinkybėmis,—dvasinėj gyvatoj, atvirkščiai, prie kiekvieno dvejeto stovių ir prie dėsnių, valdančių jų savitarpio veikimą, prisideda sielos prigimtis kaip nuolat esąs ketvirtasis elementas, kuris laukiamąjį galą (ischod) taip susąlygina (soobuslovlivajet) ir performuoja, kaip, pav., priėmimas dėmesin priešinimosi tarpo gali pakeist judėjimo suskaičiavimą, išvestą tuščiai erdvei“ [2]. Aš nežinau, ką galima būtų į tai prikišti Vundto principų požvilgiu į psichinį priežastingumą: juk kūrybinės sintezės principe kaip kartas yra sielos esybės kūrybinio veikimo pripažinimas. Kiek psichinis priežastingumas yra kūrybinis, jis yra s u b s t a n c i n i s priežastingumas. Jei pirmesnieji psichiniai stoviai nėra visiškas pagrindas paskesniųjų, tai visų sielos procesų pagrindo būtina ieškot pirmutinėj (pervonačalnyj) sielos prigimty.

Šiuo požvilgiu atsišaukimas į sielos „gebėjimų“ (galių) sąvoką yra neišvengiamas psichologiškam aiškinimui. Sielos gebėjimas rodo kaip tik tą pirmutinį sielos esybės bruožą, kuriuo ji gamina naujus veikimus, nesuvedamus į pirmesniuosius. Žinoma, gebėjimo sąvokoj psichologija neturi tokios pat tikros tyrimo priemonės, kaip gamtamokslis „veikiančios jėgos“ sąvokoj: joje nėra nieko, kas mums galėtų teikt tikslių žinių apie psichinių procesų kryptį ir dėsnius. Bet sielos gebėjimų teorija mums būtina išreikšti tam, kad nedaloma sielos vienybė turi būt pripažinta realiu ir aiškinamuoju (objasnitelnym) psichinių reiškinių pagrindu, kad sielos gyvatoj vie-

[1]) Mikr. I, 204—5. [2]) Ibid. 206.

nas reiškinys nesukelia kito tokiu pat neišvengiamumu, kaip gamtoj ir kad todel psichinės gyvatos „mechanika" neįvykdoma (neosuščestvima): visus psichinius procesus mes turime skirti vienam ir tam pačiam Aš, kuris eina pagrindu ir jų vienalaikio įvairumo ir jų nuosakaus ėjimo laiku, kaip gaminanti jėga ir jungiąs centras.

Imti sielos substanciją ir jos gebėjimus psichologiškam aiškinimui yra taip naturalu, jog jo negal išvengt ir pats Vundtas, nežiūrint, kad jis subjektą supranta kaip psichinių pergyvenimų sambūrį, o sielos gebėjimus—kaip kolektivinį vardą į viena kitą nesuvedamų psichinių reiškinių klasėms pažymėti. Taip, skyriuj „apie psichinę jausmų reikšmę (Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5 Aufl.), Vundtas jausmus apibrėžia, kaip subjektivias sąmonės reakcijas į objektivius įspūdžius. Bet šis apibrėžimas turi prasmę tik tuo atveju, jei prileist esant subjektą, nesupuolantį su pergyvenimų sambūriu. Juk kai kalbama apie psichologišką jausmų reikšmę, tai juos visus reikia išskirt iš bendros sąmonės ryšio kaip kažką, ko kilmė reikia dar išvest, o drauge su jais eliminuojama taip pat ir valia, kaip sudėtingas jausmo procesas. Pagaliau, turi būt pašalinti ir įvaizdai (predstavlenija), kaip pirmu kart „įeiną" sąmonėn. Bet kasgi tuomet reaguoja į objetivius įspūdžius ir šioj reakcijoj išgamina jausmus? Juk sąmonė, kuri pagal Vundtą, yra ne daugiau, kaip psichinių procesų ryšys, susinaikino drauge, kai buvo eliminuoti visi ją sudarą elementai, ir reaguot nėra absoliučiai kam. Jausmo apibrėžimas gauna prasmės tiktai, jei turintį sąmonę subjektą netapatybinsime (otoždestvliat') su pergyvenimų sambūriu ir pasakysime, kad jausmai yra realios esybės, sielos, jaučiamojo gebėjimo reakcijos įvaizdams. Tiktai jei pripažįstama siela, kaip psichinių procesų turėtojas, tai ir išskyrus jausmus, kaip dar tik turinčius įvykt, ir įvaizdus, kaip pirmu kart „įeinančius" sąmonėn,—tiktai tuomet lieka dar kažkas, kas gali reaguot į įvaizdus jausmo lytimi.

Žinoma, realiai ir sielos substancija neegzistuoja be savo apraiškų (projavlenije); bet atitrauktai, kai kalbama apie pirmąjį atsiradimą tų ar kitų sąmonės reiškinių, mes turime ją (tą sielos substanciją) vaizduotis, kaip kažką egzistuojantį nepriklausomai nuo šių paskutiniųjų ir juos išgaminantį. Toks supratimas yra tiek neišvengiamas, jog Vundtas tolesniuose svarstymuose patsai tiesiog prie jo prisiartina. „Jutimas ir jausmas (oščuščenije i čuvstvo) sudaro prie vienas kito prideramus pradinius sandus (elementarinius komponentus) psichinės gyvatos iš visa, kiek ji visada ir visur apima (p e r)g y v e n a m o j o s u b j e k t o (p e r)g y v e n i m u s ir, taigi, skiriama į objektiviąją ir subjektiviąją sudėtines dalis... Jausminis tonas sudaro būtiną jutimo papildą jau tiek, kiek kiekvienas jutimas pridera j u n t a m a m s u b j e k t u i, taigi, drauge su savuoju, taip pat, kaip subjektivus veiksnys, turi (reiškia) taip pat šio subjekto santykius su įspūdžiais"[1]). Šiame protavime jutimas, jausmas ir visa psichinė gyvata aiškiai statoma priešais juntantį, jaučiantį, išvisa pergyvenantį subjektą. Jei subjektas būtų ne daugiau, kaip tik paprastas sambūris to, kas pergyvenama, tai negalima būtų visai kalbėt apie jo santykį su tuo, kas pergyvenama.

---

[1]) Ph. Ps. 356.

Jog Vundtas faktinai naudojasi gebėjimo sąvoka ne tiktai kaip kolektivia sąvoka, aišku iš toliau jo patiekiamo tikslesnio apibrėžimo jausmo, kaip valios arba apercepcijos reakcijos įvaizdams. Pagal Vundtą, valia yra sudėtingas jausmo procesas, ji susidėjusi iš jausmų. Todel, valios reakcija reiškianti ne ką kita, kaip jausmus sukelianti jausmų reakcija. Bet juk jausmai iš visa turi būt dar tik išvesti ir drauge su jais turi būt išvesta ir valia, kaip sudėtingas jausmo procesas... Apibrėžimas gauna prasmės tiktai tuo atveju, jei į valią žiūrėt kaip į patį pradinį (iznačalnij) gebėjimą sielos, egzistuojančios pirm save realizuojant tam tikrais konkrečiais veiksmais.

Tą pat reikia pasakyt ir apie jausmo suvedimą į „aperepcijos reakciją atskiriems sąmonės pergyvenimams“ [1]). Jis suprantamas tik, jei apercepciją laikyt kaip tam tikrą gebėjimą sielos, kurią galima statyt priešais atskirus sąmonės turinius, kaip objektus ir veikimo rezultatus. O jei apercepcija yra tik bendras vardas išreikšt faktui, jog kiekvienią momentą iš sambūrio to, kas pergyvenama, yra išskiriami tam tikri turiniai, kaip aiškūs, ir jei aiškumas yra tokia pat elementarinė įvaizdo savybė kaip, pav., intensingumo, tuomet pati apercepcija pridera prie „atskirų sąmonės pergyvenimų“, kaip jų neatimamoji sudėtinė dalis, ir apercepcijos „energija“, apie kurią kalba Vundtas, yra tik vaizdingas posakis psichinių turinių faktiškam aiškumo skirtumui išreikšti. O tokiomis sąlygomis aišku, kad netenka kalbėt apie apercepcijos reakciją jausmus gaminantiems pergyvenimams: apercepcija nestovi nei prieš įvaizdus, kaip kažkas reaguojąs, kadangi ji neįeina į juos, kaip ypatingas momentas lygiomis su intensivumu ir kokybe,—nei prieš jausmus, kaip juos išgaminanti, kadangi ji, neatskiriamai priderėdama prie paties turinio įvaizdų, kuriuos visuomet lydi jausmai, visuomet egzistuoja tik vienu matu su jausmais, kaip juos lydįs reiškinys. Kaip įvaizdas tik lydi jausmą, bet jo nepagamina, tai taip ir apercepcija, kaip įvaizdo momentas. Tik būdama pirmutinysis gebėjimas sielos, neišsibaigiančios drauge su jąja, apercepcija gali reaguot ir bet ką išgamint.

Jei, kaipo priekaištą mano išprotavimams, man pasakytų, kad Vundtas, kalbėdamas apie jausmų kilmę, suponuoja tiktai ir tiktai pirm to ėjusią sąmonės plėtotę, taip kad sąmonė, valia, apercepcija jam yra tiktai praeitosios sąmonės, praeitų valios aktų ir apercepcijos aktų sambūris, kuris tam tikru būdu reaguoja kiekvienam naujam pergyvenimui, tai į šitai atsakysiu:

1) Klausimas apie psichologinę reikšmę bet kokios reiškinių klasės turi savy klausimą apie reikšmę ir atsiradimą pirmojo tos rūšies reiškinių, kai, taigi, dar negali būt kalbos apie pirm to ėjusią sąmonės plėtotę, apie pirmesnius valios, apercepcijos, jausmo, įvaizdų ir k. aktus: o tokiu atveju tegalima čia kalbėt tik apie sielą ir jos pirmuosiuosius gebėjimus;

2) Sambūris to, kas pergyventa sąmonės, pats iš savęs yra kažkas nerealu, tai yra nulių sambūris lygus nuliui. Kas pergyventa—tai pergyventa, to nebėr, tai nerealu; negali būt realus ir nerealybės „sambūris“... Kad paveiktų dabartį, praeitoji sąmonė turi būt reali, o reali ji gali būt tik aukščiau laiko stovinčiai sielos esybei, kuri, būdama aukštesnė už laiką,

[1]) Ph. P., 357.

santykiuoja su pergyventais stoviais, kaip su pilnai realiais savo apibrėžimais. Praeitieji reiškiniai yra nerealūs tik santykiu į dabarties reiškinius, o santykiu į sielos substanciją jie reiškia tik kitokius, bet tiek pat realius jos apibrėžimus. Todel, praeitis negali dabartį veikt tiesioginiai, o tik tarpininkaujama sielos, kuri praeities įvykiuose geba surast progų (povody) savo veikimui dabarty. Taigi, praeitis gali būt veikli tik kaip ypatingas sukiršinimas, kaip speciali proga, sukelianti gyvenime tą ar kitą naują dvasios saviapraiškos (samoobnaruženije) lyį, lygiai taip pat, kaip ir kiekvienas atskiras pergyvenimas patsai iš savęs niekuomet negal išaiškint kitų pergyvenimų. Tuo būdu siela pasirodo visuomet ir visur tikrąja psichinių procesų priežastimi.

XV.

Ryšium su šiais protavimais taip pat pažymėsim, kad Vundto apercepcijos sąvoka iš visa gali eit tikru psichologiško aiškinimo principu tik tiek, kiek ją suprasi kaip tam tikrą pirmutinįjį sielos substancijos gebėjimą. Vundtui apercepcija yra toks veikimas, kuris vieniems įvaizdams ir vieniems sujungimams duoda pirmeną prieš kitus. Bet šitai, pagal Vundtą, yra ne koks ten iš visa abstraktus veikimas, esąs tiktai pats savaimi ir tik laukiąs tinkamo momento realizuotis tikroj psichinėj gyvatoj, bet jis pilnai sutampa su atskirais pirmenos, pasirinkimo ir k. aktais ir jų išsemiamas. Kaip sąmonė absoliučiai sutampa su psichiniais pergyvenimais, taip ir apercepcija yra niekas be atskirų apercepavimo aktų. — Bet tokiu atveju stvėrimasis apercepcijos tam tikrų įvaizdų ir jų sąryšių pirmenai išaiškint visiškai nieko neišaiškina: juk ji pati yra tik kolektivus vardas visiems atskiriems pirmenos aktams išreikšti. Tuomet visa, kas priskiriama apercepcijai, kaip „jungiančiam, skirstančiam, lyginančiam, išrenkančiam" ir p. veikimui reikia priskirt prie pačių sąmonės turinių, kaip jų objektivi savybė: jei tam tikras įvaizdas apercepuojamas, tai šitai reiškia tik, kad jis skiriasi nuo kitų didesniu aiškumu; jei mes „duodam pirmeną" tai ar kitai idejų asosiacijai, tai šitai mes tik vaizdingai išreiškiame tąjį faktą, kad įvyko tam tikras įvaizdų susijungimas, įvaizdai jungiasi patys savaimi del jų pačių turimų savybių ir išgamina visus pačius sudėtingiausius vadinamus logiškosios ir meniškosios kūrybos produktus. Apie tikrąjį veikimą negali būt ir kalbos; nes mūsų subjektą sudarąs procesų sambūris negali būt laikomas pradedamuoju punktu veikimo, nukreipto į atskirus sąmonės turinius. Esmėj tėra tik vienas pergyvenimas neskirtingas aktivumo ir pasivumo prasme, ir skirtumas tarp percepuojamo sąmonės turinio yra ne skirtume santykio subjekto su turiniais, o pačių turinių skirtume. Asociacijos mechanizmas turi visa išaiškint... Bet jei šis mechanizmas nepakankamas psichinei gyvatai išaiškint, tai reikia pripažint gyvą veikimą dvasinio subjekto, apdo anoto gebėjimu laisvai pasirinkt. Tiktai stovint ant sielos substancingumo pagrindo galima sėkmingai kovoti su sensualizmu: psichinis veikimas galimas galvot tik kaip substancingo subjekto veikimas; be jo, tai veikimas yra tik būtinas mechaniškas procesas.

Veikimo sąmonė neatskiriamai surišta su veikiančio subjekto įvaizdu. Neigiant subjektą, negalima išlaikyt veikimo. Panašiai, kaip, pagal Vundtą, įvaizdui negalima atimt jo objektivios reikšmės nesuardant to paties pergy-

venimo, lygiai taip pat ir jausmo veikimas, atimant iš jo nurodymą į subjektą, paliauja buvęs tikra veikimo sąmone.

Ir šio subjekto, kurio pridėjimas (primyšlenije) prie veikimo yra būtinas, negalima tapatybint su praeitų sąmonės pergyvenimų sambūriu. Nes 1) praeitoji sąmonė taip ar kitaip visuomet dalyvauja vykdant kiekvieną psichinį aktą, dargi ir tokį, kurį nelydi veikimo sąmonė. Kaip pripažįsta pat ai Vundtas, bet kokis į pūdis sąmonėn pranyksta tik todel, kad sąmonė šiaip ar taip jam parengta. Taip pat ir asosiacijų plaukimas pilnai apibrėžiamas visa sąmonės praeitimi. Šitai turi būt pripažinta kaip neabejotinas faktas. Asociuotis gali tik sąmonės pergyventieji paveikslai, o ne tie, kurių ji niekuomet neturėjo. Asociacijos, sukeltos vieno ir to paties reiškinio, įvairių asmenų visai skirtingos; menininko, filosofo, juodadarbio, primitivojo jos plaukia įvairiomis kryptimis, išeidamos iš vieno punkto. Prieštaraudamas savo priderinimui aktyvumo jausmo prie praeitos sąmonės veiksmo, Vundtas tiesiog priverstas asociacijas—tuos grynai pasivius pergyvenimus — pripažint taip pat praeities veiksmais (S[1] 365 — ši vieta jau cituota aukščiau kitam reikalui:... asociacijos „pasirodo parengtos viso pirmesniojo patyrimo ir viso pirmiau ėjusiojo minties darbo"). Del šio veikimo sąmonės negalima rišt su kolektiviu praeitos sąmonės veiksmu. O jei ji yra faktas ir jei jos negalima galvot be subjekto, tai šiuo subjektu tegali būt sielos substancija, kuri tai iš save laisvai sukuria reiškinius ir sukurdama turi šį veiksmą įsisąmoninusi, tai išgamina juos betarpiškai paveikiama išorinės jai būties (nors taip pat ir vėl iš savo prigimties gelmių) įsisąmoninusi esanti pasivi. Tiktai iš šio požvilgio galima suprast skirtumas tarp aktivumo ir pasivumo O aktivumą skirt tik praeities sąmonės veiksmui reiškia nutrint skirtumą tarp pasivumo ir aktivumo: nes praeitis visuomet turi reikšmės išgaminant dabarties reiškinius.

2) Be to, praeitis, savo praeities kokybe, yra nereali. Reali ji tik savo santykiu į viršumlaikę sielos substanciją kaip vienas iš jo apibrėžimų. Ir veikt ji negali kitaip, kaip prasme progos kuriamąjam sielos veikimui: siela gauna akstinų naujai pasireikšti ne tik dabartiniuose, bet taip pat, ir netgi ypatingai, savo praeituose apibrėžimuose Atimt iš praeities šią reikšmę tai būtų iš visa sunaikint jos realybę ir su jąja tikrybę Ir atvirkščiai: pripažint praeities veikingumą (diestvennost') reiškia pripažint sielos substanciją, kadangi tik santykiu su jąja praeitis yra reali ir veikinga, tiktai jei ji neišnyksta be pėdsakų, bet išsilaiko kaip jos teigiamas apibrėžimas...

Drauge su tuo mes įsitikiname, kad Vundto tezė apie psichinės energijos augimą negali nieko sakyt prieš sielos substancijos tapatybę (toždestvo) Tapatybė—esmingas substancijos pažymys. O augimas jos energijos—tai faktinoji tiesa, išreiškianti tik faktą, jog substancijos laiku gaminamųjų reiškinių kiekis nesiliaujamai auga. Tegu substancijos plėtojamoji energija didėja begalo, tegu įvyksta vis naujų ir naujų reiškinių — sielos apraiškų, tegu psichinės gyvatos įvairumas ir apstumas nenutrūkstamai telkiasi, bet jei visas naujas apraiškas ir veikimus mes skirsime vienai ir tai pačiai esybei, tai tuo pačiu mes pripažįstame sielos substancijos tapa-

[1]) Sistema filosofiji (rusiškas vertimas). *Pr. D.*

tybę. Siela, išgaminanti visus šiuos reiškinius, kokis jų skaičius bebūtų, yra viena ir ta pati vieninga siela.

Substancija yra nuolati, žiūrint į ją atitrauktą nuo savo reiškinių. Ji nuo pačių pradžių (iznačala) apdovanota tam tikrais gebėjimais, jai nieko neprisideda ir nieko neišnyksta. Jos praduose (zadatki) išanksto nužymėta (prednačertana) ta suma energijos, kurią jai lemta (suždeno) išplėtot reiškiniuose. Būdama viršumlaikė esybė, ji neliečiama jokių kitimų (ne podveržena nikakim izmienenijam).

Bet savo reiškinius ji plėtoja laiku (vo vremeni). O santykiu į reiškinius būtina pripažint pakitimas ir energijos augimas. Siela išgamina vis naujų ir naujų reiškinių, kurių pirmiau nebuvo, priima vis naujų ir naujų apibrėžimų, jos reiškinių-apibrėžimų kiekis didinasi, psichinės gyvatos turtingumas auga. Šitai betarpiškai eina iš substancijos veikimo. Jei visas jos reiškinių sambūris būtų duodamas vienu momentu, tai nebūtų galima kalbėt apie reiškinius sukuriantį jos veikimą. Bet reiškiniai įvyksta po vienas kito kartu, reiškia, sielos saviapsisprendimo kiekis vis didesnis, ir šiąja prasme būtina kalbėt apie psichinės energijos veikimą. Bet šitai nė kiek neprieštarauja substancijos, kaip psichinių reiškinių turėtojo (nositel'), tapatybei.

XVI.

Būtinumas pripažint sielos substanciją iškyla aikštėn dar ir kitu santykiu. Vundtas kalba apie psichinius faktus, kurie „turi būt pripažinti pirmutinai duoti individualinei sąmonei ir kurie rodo į dvasinį savitarpio veikimą tarp subjekto ir kai kurios pilnaties, kurion sudėtinga daliini įeina pats subjektas“ [1]). Kitais žodžiais, Vundtas pripažįsta dvasinį kosmą ir šio kosmo priežastingą ryšį elementų, paskirstytų tarp įvairių individualinių sąmonių: pirmutinai suteiktieji individualinei sąmonei faktai yra individualinės psichinės priežastingos eilės paskutinieji nariai, kurie savo psichinę priežastį turi jau anapus turimosios individualinės sąmonės ribų. Bet man rodosi, kad pripažint tokių paskutiniųjų faktų esimą galima tik sielos substancingumo teorijos požvilgiu.

Iš tikrųjų. Esimas „paskutiniųjų“ pirmutinai duotų sąmonės faktų, t. y. individualinės sąmonės užsidarymas savy, suponuoja esybę, kuriai priskirimas psichinių reiškinių, kaip jos pergyvenimų, tiktai ir gali duot kriteriją nustatyt, kur prasideda ir kur baigiasi individualinė sąmonė. Be tokio priskirimo (otnesenija), pripažįstant dvasinio kosmo priežastingą ryšį, tiesiog negalima kalbėt nei apie kokią ten individualinę sąmonę, nei apie kokius paskutinius sąmonės faktus. Tuomet visi psichiniai procesai sudaro vieną begalinę priežasčių ir veiksmų grandinę, kurioj individualinė sąmonė praskysta be likučio.

Šis punktas man rodosi tiek svarbus, jog laikau būtina sustot prie jo kiek ilgeliau. — Ir taip, Vundtas pripažįsta esimą daugelio sąmonių ir savitarpį jų narių veiksmą. O iš kito šono individualinės sąmonės vienybę jis išveda iš psichinių reiškinių priežastingos priklausomybės: psichinių aktų ryšys, kuriuo atsirėmusi (žiždetsia) sąmonės vienybė, būtų nebegalimas be psichinio priežastingumo [2]).

[1]) Ibidem 186. [2]) Ph. St. X. 111.

Bet jei aktualinis psichinis priežastingumas yra tai, iš ko eina sąmonės ryšys ir vienybė, ir jei sąmonių savitarpis veiksmas (vzaimodiestvie soznanij) reiškia dvasinio pasaulio reiškinių visuotiną priežastingą ryšį, tai kyla klausimas: kodel mes iš visa kalbam apie atskiras „individualias" sąmones, kodel visus dvasinio kosmo reiškinius mes skiriam tiesiog vienai universingai sąmonei? Juk visi psichinio pasaulio reiškiniai sudaro vieną pagrindų ir padarinių nenutrūkstamą grandinę, išnykstančią begalybėj, ir nėra to principo, kuriuo atsirėmę mes galėtume nustatyt šio bendro ryšio suskirstymą atskiromis grupėmis, vadinamomis individualinėmis sąmonėmis. Tuomet vien mūsų sauvalios dalykas jau būtų išskirt tą ar kitą psichinių reiškinių grupę, didesnę ar mažesnę, kaip atskirą sąmonę, panašiai kaip, pav., mes esmėj visai savavaliai, remdamiesi tik vienu išoriniu artimumu, mokslinės orientacijos reikalais, vadiname vienu daiktu („žvaigždynu") kai kurią žvaigždžių grupę; bet tokia pat teise mes galėtume prijungt dar keletą žvaigždžių arba pašalint ir vėl pažymėt jas vienu daiktu: čia mes turime ne realią pinatį, o išimtinai mūsų peržiūrėjimo pilnatį. Žinoma, skirtumo yra: reiškiniai tos pilnaties, kurią mes pažymime kaip individualinę sąmonę, surišti vidujinio priežastingumo ryšiu, o antruoju atveju mes iš visa neturime jokio vidujinio ryšio. Bet panašumas, kuris šiuo tarpu mums išimtinai rūpi, yra tas, kad abiem atvejais nėra jokių objektivių pagrindų „vieno" daikto riboms nustatyti, nors ir del įvairių priežasčių: vienu atveju todel, kad tarp jungiamųjų vienybėn reiškinių iš visa nėra jokio vidujinio priklausomumo; kitu todel, kad toks priklausomumas nors egzistuoja, tai betgi nesibaigia su vadinamais pirmutinai duotaisiais faktais, o eina toliau į psichinio kosmo gelmes, kas betgi individualinės sąmonės ribū nustatymą daro absoliučiai silpną ir savavalų. Tokiomis sąlygomis negali kilt nė pati mintis apie individualinę sąmonę. Tiktai del savo santykio į įvairias esybes, kaip jų pergyvenimus, iš dvasinio kosmo išsiskiria atskiros grupės, kaip įvairios individualinės sąmonės.

Gal būt, man prikiš: kaip gi vis delto pačios individualinės sąmonės ribose yra galima atskirt įvairūs ryšiai, pav., logikos procesai, valios ir k. ryšiai nepriskiriant jų tam tikriems turėtojams? Atsakau: 1) Šitai ne visai taip. visus panašius dalinius priežastingus psichinius ryšius mes visuomet skiriame prie įvairių g e b ė j i m ų ir 2) — ir tai svarbiausia—šiuo atveju atskirimo principu eina betarpiškas kokybiškas pačių psichinių turinių skirtumas, kuris ir duoda teisės kalbėt apie „jausmų", įvaizdų ir k. ryšį (Jausmo mes nepainiojame su įvaizdu ir p.) Bet visa psichinė gyvata pilnatimi apima v i s u s įvairiausius reiškinius; anapus individualinės sąmonės ribų mes nesuponuojame bet kokių, specifiškai nuo mūsų skirtingų, reiškinių, o vis tuos pačius įvaizdus, jausmus ir norus, ir nieko nauja, taip jog psichinio kosmo reiškiniams skirstyt į atskiras grupes nėra jokio pagrindo pačiuose šiuose reiškiniuose, be... jų savybės kaip į v a i r i ų e s y b i ų pergyvenimų. Bet šių tai pergyvenančių esybių Vundtas kaip tik nepripažįsta.

Suprantama, visas čia mano nagrinėjamas klausimas, yra grynai t e o r i š k o, ne praktiško pobūdžio. Pergyvenimo tikrybėj ne tik psichologas, bet ir kiekvienas žmogus puikiai žino, kur baigiasi jo asmens sąmonė, ir savo psichinius stovius aiškiai atskiria nuo visa kita pasauly. Niekas mūsų savo paties pergyvenimų nesupainioja su kito asmens pergyvenimais.

Jie sušildyti mums tam tikra šilima, kurios neturi kitų žmonių patyrimai kad ir kažinkiek mes apie juos žinotume. Kalbant Džemso žodžiais: „kiekviena sąmonės vilnis, tarsi numirdama, išnyksta ir pasikeičia kita, tačiau ši nauja vilnis pažįsta pirmesnįjį visų kitų daiktų tarpą, pažįsta ją kaip savąją pirmatakę ir randa ją ypatingu būdu «sušildytą»,... sveikina ją, sakydama: tu—mano, tu sudarai dalį to paties Aš, kurio dalį sudarau ir aš" [1]).

Ir taip, faktinai kiekvienos individualios sąmonės nariai „sušildyti" įsisąmoninimu priderėjimo vienam Aš. Bet klausimas, kaip šis faktas išaiškint teoriškai? Imant principiškai, jei tik pripažint dvasinį kosmą, tai be šio kosmo atskirų reiškinių grupių turėtojo sąvokos išnyksta sąmonės individualizacijos principas. Jei psichiniai reiškiniai surišti tik aktualinio priežastingumo vieningumu, tai nesuprantama, kodel begalinės psichinės priežastingos grandinės visi nariai nepritampa prie vienas kito taip pat artimai, intimiai, kaip ir „individualinės" sąmonės reiškiniai, kodel „paskutinis" faktas netaria savo priežasčiai: tu mano, tu mauo... Aišku, psichinių reiškinių priežastingas ryšys, kaip toks, nėra pergyvenimo pagrindas jų ryšio, kaip individualinės sąmonės narių. Tiktai substancinė sąmonės vienybė mums šitai išaiškina: sielos substancija iš savęs plėtoja savo stovius ir pažįsta juos, kaip savuosius: o išorinio dvasinio pasaulio reiškiniai jai yra tik kaip kiršinimai, paraginą ją pasireikšt, ir juos ji pažįsta kaip kažką išorinį, kadangi ji savo būtį atskiria nuo visokios kitos būties.

Jei del reikšmės išorinio psichinio pasaulio reiškinių, kaip progų pareikšt vidujiniam sielos veikimui, juos (tuos reiškinius) pavadint sielos reiškinių aktualinėmis priežastimis, kaip tai daro Vundtas, tai šiaip ar taip reikia atmint, kad ne aktualinio priežastingumo vienybė sukuria individualinės sąmonės vienumą, bet turėtojo-substancijos vienybė: psichiniai procesai, surišti priežastingumo priklausomybe, bet nepriderą įvairiems turėtojams, nesudaro vienos sąmonės.

O jei iš visa eliminuot turėtojo sąvoką, tai individualybė (teoriškai) ištirps dvasiniame kosme. Tuomet netenka kalbėt apie jokius „paskutinius" faktus: nes psichinis faktas gali būt paskutinis tik santykiu į sielos substanciją, tąja prasme, kad jis išgaminamas jos kaip betarpiška reakcija išorės pasaulio reiškiniams ir neturi aktu linių priežasčių-progų kalbamosios sielos reiškinių savame pasauly.

Individualinės sąmonės procesų ryšio pergyvenimas turi būt teoriškai išaiškintas kaip sielos substancijos žinojimas apie savo būklę (stovius). Tai, kas betarpiškai pergyvenama kaip psichinių reiškinių su viens kitu „šilto" santykio jausmas, logiškai turi būt formuluota kaip substancijos reiškinių priderybė.

Ir taip, trumpai tariant: aktualinis priežastingumas, išplėstas visam dvasiniam kosmui, sunaikina individualybę. Jai išlaikyti būtina pripažint dvasinę substanciją kaip tikrai realų pagrindą visų procesų individualinės sąmonės, kuri objektivaus psichinio pasaulio procesuose gali rasti progos savo veikimui, bet visus savio stovius išgamina pati iš savo prigimties gelmių. Parafrazuodami žinomą Spinozos posakį, pasakysime: individualybė yra metafiziškas principium individuationis. Galvot apie individualinės sąmonės uždarą vienybę—tai reiškia galvot apie substanciją.

---

[1]) Psichologija 159.

Tuo išsprendžiama substancijos sąvokos reikšmė psichologijai. Psichologija — gali būt tik individualinė psichologija, kaip teisingai pastebi Zigvartas. Ji gali turėt darbo tik su individualinės sąmonės uždara vienybe. Bet šis uždarumas susidaro pirmiausia tik visus sąmonės aktus priskiriant vieningam subjektui. Šiąja prasme sielos substancijos sąvoka atidaro duris psichologijos tyrimui. Kalbant Zigvarto žodžiais: „Substancijos sąvoka bent tiek patarnauja psichologijai, kad pirmiausia daro ją galimą“ [1]).

XVII.

Ryšium su šiuo peržiūrėsim klausimą apie vadinamą'ą „liaudies sielą“ (duša naroda, Volksseele Pr. D.). Kuria prasme galima į laikyt esant reali ir kokiam santyky ji yra su individualine siela?

Naturalu, kad jei neigti sielos substancingumą ir tuo pat laiku pripažinti esimą dvasinio bendravimo, kurin individas įeina kaip sudėtinė dalis, tai individualinė sąmonė pavirsta į savavalią abstrakciją, kuriai niekur neatatinka tikrenybė. Iš aktualistinės teorijos prielaidų šitoks išvedimas neišvengiamas. Ir tikrai, Vundtas paskutiniame gale jį (tokį išvedimą) ir daro. „Logikoj“ (III, 293) jis sako: panašiai, kaip visus dvasinius procesus tenka laikyt sudėtingais įvykiais, kuriuos į sudėtines dalis galime suskirstyt tik savavalios abstrakcijos pagalba, tai taip pat ir „pavienio atskirimas nuo dvasinės apyvokos, kurioj jis stovi, yra tiktai savavali abstrakcija“. Toks supratimas Vundtui visai nuosakus: jei, padarius išvedimą apie kitų sąmonių ir dvasinio bendravimo esimą išmest išvedimą padariusį Aš, kaip nereikalingą balastą, ir į psichinius reiškinius žiūrėt šalia bet kokio santykio su substancingu turėtoju, tai pati savaime ateina mintis, kad individualinė sąmonė tėra abstrakcija nuo vieninteliai realaus dvasinio bendrumo.

Bet šioks supratimas iškraipo tikrąją dalyko padėtį: mūsų pačių psichinis gyvenimas nėra mums tik abstrakcija, bet pati betarpiška ir tikra tikrybė, tuo tarpu kai atvirkščiai, toji tikrybė, nuo kurios, pagal Vundtą, turi būt atitrauktas mūsiškis Aš, tetur tarpiško realumo (obladaet liš' posredstvennoj real'nostju): apie ją mes tik padarome išvedimą, bet niekuomet nepajuntame jos tiesiog; mes niekuomet neįstengiame išeit už mūsų pačių sąmonės ribų ir betarpiškai pajust svetimą sąmonę ir dvasinę apyvoką; betarpiškai mes turime tik šios paskutiniosios v e i k s m u s į mus, bet ne ją pačią.

Nėra jokių dvasinių procesų, kurie nebūtų individualūs pergyvenimai ir nėra jokios „liaudies sielos“, kuri savistoviai egzistuotų vienoj eilėj su atskiromis individualinėmis sąmonėmis. „Bendroji“ sąmonė egzistuoja tik kaip atitrauktai galvojamas mažesniam ar didesniam individų skaičiui bendrų (tiksliau: panašių) pergyvenimų sambūris. Žinoma, Vundtas teisingai mano, kad dvasinio bendravimo produktus—kalbą, papročius, mitus ir p.— negalima laikyt turinčius mažesnį tikrybės laipsnį, kaip grynai individualinius pergyvenimus; bet tai tik todel, kad pirmieji lygiomis su antraisiais sudaro neatskiriamą vienos i n d i v i d u a l i n ė s sąmonės dalį. Tegul kalba, papročiai ir p. bus reiškiniai, pirmiausia radęsi kaip dvasinio bendravimo rezultatas; bet jie del to nepaliaus buvę m a n o pergyvenimais, taip

[1]) Logika II, 126

pat intimiai priderą mano sąmonei, kaip ir visi kiti mano pergyvenimai. Š i ą j a prasme, t. y. kaip individualinės sąmonės elementas, liaudies siela lygiai reali su individualine siela; bet tai nėra realybė, stovinti priešais individualinę sąmonę, o įeinanti jon kaip jos sudėtinė dalis. Priešais atskirą individualinę sąmonę stovi tik kitos individualinės sielos, ir individualinių sielų sambūris sudaro dvasinę apyvoką (obstanovka), bet nėra jokios „liaudies sielos" tikrąja prasme (v sobstvennom smyslie) ir nėra jokios dvasinės apyvokos, kaip betarpiškai mums duotos realybės nuo kurios, kaip abstrakcijos rezultatas, išsiskirtų mūsiškė individualinė siela.

Santykis tarp individualinės ir bendrosios sąmonės realybės iš tikrųjų atvirkščias tam santykiui, kurį rodo Vundtas. Mes betarpiškai turime pilną tikrybę mūsiškio Aš. Joje mes skiriame reiškinius, kurių mes negalime suprast kitaip, kaip įvykusius del dvasinio bendravimo su kitais A š, ir atskiriame juos į tam tikrą grupę. Šie reiškiniai yra ne mažiau intimiai individualūs, kaip reiškiniai, kurių mes neskiriame prie dvasinio bendravimo produktų. Bet mokslinio tyrimo reikalais mes galime juos mintimi izoliuot nuo kitų mūsų sąmonės reiškinių, panašiai kaip mes tatai darome jutimų, jausmų ir p. atžvilgiu, imti juos tam tyčia tyrinėt, ir šį tyrimą netgi pavadint „Die Völkerpsychologie"; bet reikia atmint, kad mes čia turime reikalo tik su tam tikru individualinės psichologijos skyrium. Apie atskirą tautų psichologiją galima kalbėt tik tąja pačia prasme, kaip apie jausmo, valios, meilės ir kit. psichologiją. Jei individualinė sąmonė Vundtui yra mūsiškės bendros sąmonės atitraukta dalis, tai mums atvirkščiai: bendroji sąmonė—kalbos, dorovės ir p. reiškiniuose yra individualinės sąmonės dalis, paimta iš jo pergyvenimų ryšio mokslinės analizės tikslams.

Apie liaudies sielą galima kalbėt tik perkeliama prasme, suprantant tuo sambūrį individualinės sąmonės faktų, išaiškinamų tik iš savitarpio veikimo su kitais individais, su dvasiniu tarpu (sreda). O patsai šis tarpas pažinimo santykiu tur prasmę tarpiškai įgytos (oposredstvovannoj) realybės, kadangi apie ją mes padarome tik išvedimą. O savo egzistencijos būdo santykiu ji yra individualinių sąmonių d a u g e r i o p u m a s (množestvennost') ir negali būt pastatyta analogijon su individualinės sąmonės absolučia vienybe. Šioji surišta su substancingu turėtoju. O liaudies siela neturi tam tikro (osobavo) substrato, egzistuojančio greta su individualinėmis sielos substancijomis: ji egzistuoja tiktai juose. Ji reali tik tiek, kiek realios individualinės sąmonės, kuriose ji egzistuoja, o šios paskutiniosios yra realios tik kaip individualinių sielų-substancijų reiškiniai. Tuo būdu visokia realybė paskutiniame gale suvedama į substancinį egzistavimą. Todel prieš Vundto tezę: „kiek aktualybės, tiek realybės" mes turime pastatyt kitą: „kiek substancialybės, tiek realybės", ir šiai tezei papildyti bei pagrįsti dar pridurti: reiškinio aktas neegzistuoja kitaip, kaip dvasinės substancijos modus, tiktai joje ir per ją jis turi realybę.

XVIII.

Mes pripažinome reiškinių ir substancijos fiziniame pasauly korelativumą, bet tos pačios logiškos racijos verčia mus pripažint korelativumą ir psichinei gyvatai. Vundto tvirtinimas, kad psichiniai reiškiniai yra g r y n i įvykiai (č i s t y j a sobytija), savo esimui nereikalingi jokio turėtojo, —

tas jo tvirtinimas prieštarauja logikai. Absolutaus reiškinio tiesiog negalima galvot. Niekam neprideramo stovio negalima vaizduotis: „Kaip negalima kalbėt apie pliką judėjimą, neturint galvoj masės, kurios judėjimas jis yra, tiek pat maža galima galvot jutimą esant be įsivaizdinimo drauge (Mitvorstellung) su tuo, kas jį tur arba, teisingiau, kas jį junta“ [1]). Besubjekčio veiksmo sąvoka nieko nereiškia. Beprasmė yra galvojimo sąvoka, jei ji nėra galvojančio galvojimas. Nėra veiksmo, jei mėginant jį įsivaizdint, išleidžiame įvaizdą, skirtingą nuo jo subjekto, iš kurio jis išeina [2]). Kaip visus fizinius reiškinius mes būtinai skiriam patvariam substratui, taip ir visus psichinius reiškinius mes turim galvot kaip veiksmus esybės, kuri visuos kitimuos palieka sau tapatinga.

Bet kalbėdami apie sielos substanciją, mes negalim jos galvot esančios šalia (vnie) psichinių reiškinių su skirtingomis nuo jų savybėmis. Substancijos imanentumas reiškiniams turima pripažint ir psichiniame esime. Substancija ir jos gyvenimas neperskiriami (nerazdielny). Bet gyvenimas susidėjęs iš reiškinių ir reiškinių savybės turima pripažint substancijos savybėmis. Todel, jei drauge su Vundtu pripažint, kad sąmonės reiškiniai mums duoti betarpiškai taip, kaip jie yra, tai drauge su reiškiniais mes betarpiškai suvokiam (postigajem) ir sielos substanciją taip, kaip ji egzistuoja ir veikia. Ši mintis niekur aiškiau neišreikšta, kaip prof. Lopatino šiais žodžiais: „Sielos substancija savo reiškiniams ne trancendentiška, bet imanentiška. Dvasios reiškiniai turi būt ne tik jos esmės rodikliai (pokazateli), bet ir tiesi realizacija, todel, kad jie yra jos aktai ir stoviai (būviai), ir dvasia šalia (vnie) savo stovių bei veiksmų yra gryna abstrakcija, žodinis terminas, o ne tikrybė“ [3]).

Suponuodami dvasinę substanciją, mes neturime teisės priteigt jai savybių, nesutinkamų su reiškinių savybėmis. Esybės veiksmais turi realizuotis jos prigimtis. Jei substancijos ir psichinių reiškinių savybės nebūtų jokiame suprantame santyky, tai šitai būtų ne jų substancija ir visai nereikėtų jos suponuoti.

Pradėdami nuo tezės apie substancijos imanentumą reiškiniams, turime pasakyt: psichiniai reiškiniai turi tikrybę tik kaip stoviai sielos, kuri neegzistuoja nepriklausomai nuo jų su absolučiai nežinomomis arba skirtingomis nuo reiškinių savybėmis, bet jos gyvenimas reiškiasi keičiantis šiems, mums betarpiškai žinomiems, stoviams. Siela trancendentiška reiškiniams tik tąja prasme, kad ji pilnumoj (vsecielo) neduota nė viename daliniame psichiniame procese, jo neišsemiama, o yra neišsekama versmė, iš kurios nenutrūkstamai plaukia vis naujos ir naujos dvasisio gyvenimo vilnys.

Todel Vundto priekaištas sielos substancingumo teorijai, kad būsią ji sielos esmę pastatanti (pomieščaet) kažkur psichinių reiškinių užpakaly, reikia laikyt nefaktingu (bezpredmetnyj). Gal būt tokių bandymų kuomet kas ir darė, bet jie atsitiktini ir prieštarauja pačiai substancijos sąvokai.

Vundtą suklaidino ta apystova, kad materialinė substancija tikrai egzistuoja anapus ar šalia (pozadi ili vnie) reiškinių, kuriuos kasdienė (obichodnoje) sąmonė vadina gamtos reiškiniais. Bet tai tik todel, kad šie vadinamieji fiziniai reiškiniai yra reiškiniai mumyse, mūsų dvasios stoviai,

---

[1]) Mikr. I, 476-7. [2]) Ibid. II, 161. [3]) Vopr. fil. i psich. 1895 m. 5 kn., 649 p.

o materijos reiškiniai mums neduoti betarpiškai, bet mes juos tik konstruojam sąvokoj remdamiesi jų subjektiviais simboliais. Vadinasi, griežtai kalbant, materialinė substancija yra trancendentiška fiziniams veiksmams tik tiek, kiek jie pasirodo esą m ū s ų pergyvenimais; bet kai tik mes vaizdinamės juos egzistuojant objektingai arba, kartą pripažinus juos galutinai tik subjektiviais ženklais, ant jų pagrindo konstruojam savus materijos judėjimo ir rimties stovius, tai materija tuojaus pasirodo esant imanentiška reiškiniams: jie joje, o ji juose.

Negalima, kad būtų dalykas kitaip psichiniame gyvenime. Siela neegzistuoja šalia savo reiškinių, be jų—ji yra niekas. Tvirtint sielos substanciją esant „šalia būties" (vnie bytija) nėra jokios prasmės. Pirmiausia erdvės prasme, kadangi erdvės kategorijos psichinėj gyvatoj iš visa nepritaikomos. Bet ir laiko prasme, kadangi sielos substancija negali egzistuot nei p r i e š nei p o savo veikimo iš visa, o visuomet tik vienu laiku su jąja. Tiktai atžvilgiu kiekvieno pavienio stovio siela egzistuoja anksčiau jo ir po jo, kadangi, jam įvykstant, ji pirmiausia nesukuriama, o jam pasibaigiant—neišnyksta. Pagaliau sielos „šalibūtis" (vnie-bytije) yra ne tikra ir kokybine prasme: reiškinių savybės tai yra jos savybės.

Vienintėlė protinga šalibūties psichinėj gyvatoj reikšmė—tai reiškinių priderėjimas įvairioms substancijoms. Sielos egzistuoja atskirai (razdiel'no), nesutapdamos į kažką viena (jedinnoje). Šiąja prasme jos egzistuoja šalia viena kitos t. y. nesupuola, bet savo būty atskirai, atskiriamai. Taip pat vienos substancijos reiškiniai randasi šalia kitos. Jei aš sakau: šis reiškinys yra šalia mano sielos, tai šitai reiškia, kad turimąjį reiškinį aš galvoju ne kaip savo vidujinį stovį, o kaip svetimos sąmonės pergyvenimą. Kaip materialinė substancija yra transcendentiška tiktai sąmonės reiškiniams, bet ne savo patiems rimties ir judėjimo stoviams, taip pat ir viena dvasinė substancija yra transcendentiška kitų dvasinių substancijų reiškiniams, bet ne savo pačios reiškiniams.

Vundtas teisingai mano, kad dvasinė gyvata savo tikrybei nėra reikalinga jokio už jos pasislepiamo esinio (suščnost'). Bet ir sielos substancingumo teorija, teisingai suprasta, šito netvirtina. Siela ir jos gyvata—tai viena realiai neperskiriama pilnatis. Jiedvi atskiriamos tik abstrakcijoj, o ne tikrybėj. Siela psichinėj gyvatoj ne pasislepia, bet atsiskleidžia.

Bet iš šito toli gražu neina, kad siela yra tik sambūris psichinių pergyvenimų, kokiu ten būdu surištų vienybėn. Žinoma, galvojąs subjektas neegzistuoja šalia galvojimo, bet iš čia negalima daryt išvados, kad subjektas yra ne kas kita, kaip patsai tas galvojimas, kad jis nėra kas nuo galvojimo skirtingas. Savo mintis aš pakankamai paaiškinsiu pasakydamas, jog santykis tarp subjekto ir galvojimo yra toks pat, kokio, pagal Vundtą, esama tarp erdvės su laiku ir materijaliniu pajusties turiniu. „Grynos" erdvės ir laiko realiai neegzistuoja. Taip pat nėra ir jutimo, kuris nebūtų duotas tuo ar kitu erdvės ir laiko pavidalu. Bet negalima pasakyt, kad jutimų erdvinis ir laikinis pavidalas ir patys jutimai yra vienas ir tas pats dalykas. Smulkiai aprašyt materialinį pajusties turinį ir nieko nepas kyt apie jo erdvinius ir laikinius santykius, tai būtų atsitraukti (otvlečsia) nuo vieno tikrybės šono. Spalvų, palietimo ir kitos pajusties daiktų savybė—ne tas pat, kas jų erdvinis ir laikinis pavidalas. Jie realiai neatskiriami, bet

realiai skirtingi. Realybėj viena ir ta pati erdvinė bei laikinė lytis (forma) gali likt nepasikeitusi visiškai pasikeitus pajusties materijai.

Tokis pat santykis egzistuoja tarp subjekto ir galvojimo. Juodu egzistuoja visuomet drauge; nėra subjekto šalia galvojamojo veikimo, kaip nėra galvojimo be subjekto. Bet juodu vis delto skirtingi nuo vienas kito. Šitai pasireiškia tuo, kad galvojimas gali keistis, tuo tarpu kai subjektas palieka tas pats. Galvojimo turinys begalo įvairus ir pasikeičiąs, bet jo subjektas palieka sau tapatingas: tai viena ir ta pati realybė pasireiškia įvairiais būdais. Kūdikio ir senelio dvasiniai pasauliai didžiausiai skirtingi, bet juodu turi santykį (otnosiatsia) su vienu ir tuo pačiu Aš, įsisąmoninusiu (soznajuščemu) savo tapatingumą visuose pasikeitimuose. Kiek Aš pažįsta save kaip tapatingą subjektą, jis ir yra substancija.

Bet kaip pajusties pavidalo (formos) pasikeitimas traukia paskui save iki kai kurio laipsnio jo turinio pasikeitimą, taip ir tuo atveju, jei kinta subjektas, t. y. jei mes pereiname kiton asmenybėn, mes turime konstatuot ir kitą dvasinį turinį: nėra dvejeto asmenybių su absoliučiai vienoda psichika.

Suprantama, aš nenoriu sielos substancijos sąvoką pastatyt lygiomis (na odnu dosku) su erdvės ir laiko sąvokomis. Bet Vundto protavimą apie pajusties lytį ir materiją aš panaudojau tik kaip kurią ilustraciją tojo santykio, kurio, mano manymu, esama tarp mūsų galvojančio subjekto ir tos pačios tikrybės skirtingos pusės.

XIX.

Didžiausias Vundto argumentas prieš substancijos sąvokos pritaikymą psichologijoj paremtas supratimu substancijos, kaip „tarpiškai įgytos realybės dalyko“ (kak predmeta oposredstvovannoj real'nosti). Po to kai įvaizdų-objektų visos pajautinės savybės (čuvstvennyja svoistva) priskirtos subjektui, objektas paliekąs uždaviniu galvojimo, kurį gamtamokslis ir išsprendžiąs substancijos sąvoka. Bet šio uždavinio negalima esą spręsti įvairiai priklausant nuo patyrimo ribų prasiplėtimo, todel substancija esanti hipotetiška sąvoka, o kiek ji neduota nė jokiu patyrimu, o tik patyrimui papildyt, tai ji esanti metafiziška sąvoka. Visa Vundto substancijos supratimo esmė ta, kad šios sąvokos pasidarymas visai sutampąs su „gryno“ objekto sąvokos atsiradimu.

Bet jei taip, tai aiškiai matyt substancijos sąvokos netinkamumas vidujiniam patyrimui interpretuot. Psichinis gyvenimas duotas betarpiškai taip, kaip jis yra, todel statyt sąvokoj naują psichinę tikrybę nėra jokios prasmės; šitai kaip tik ir daroma, kai į psichinį gyvenimą žiūrima tik kaip į kai kurios substancijos reiškinius.

Vundto argumentaciją galima būtų, tikrai sakant, šiaip suprasti: substancija yra gryno objekto sąvoka; o subjektas nėra objektas, tai todel ir substancijos sąvoka jam nepritaikoma. Nuo tokio suprastinumo argumentacija nėkiek nenustotų savo įtikinamybės, atvirkščiai, tiktai išloštų aiškumo, o mums tatai svarbu todel, kad nustato jos tikrąją prasmę.

Vundtas visai nuosakus: jei substancijos sąvoką ir jos pasidarymo motivus t a i p apibrėžt, tai neabejotina, kad ji negali turėt subjektą studijuojančiai psichologijai jokios reikšmės. Bet toks substancijos supratimas,

kaip aš stengiausiu parodyt skyriuj aukščiau, visai neteisingas: substancija visai nėra „gryno" subjekto sąvoka, bet nuolatinio kitime (postojannavo v izmieneniji), veikėjo veikime (diejatelia v diejatel'nosti) sąvoka. Todel, būtinumas sudaryt materijalinės substancijos sąvoką pilnai galioja netgi tokio pažinimo laipsny, kuris der nepasiekė (nepriėjo) objekto sąvokos, nepriklausomai nuo pajusties. Iš čia eina taip pat ir tai, kad materialinė substancija ne būtinai transcendentiška patyrimui: kol pajustims dar priteigiama objektivi realybė, tai naturalu, ir materialinė substancija pasirodo duota patyrime. Kaip matome, šitai pripažįsta ir Vundtas „Logikoj" (I, 526).

Del šios vietos principinės svarbos ją cituosime dar kartą: „...buvo laikas, kuomet daugelis chemikų laikė elementus daiktais, visai susiderinamais su regimais ir mums juntamais kaip nesuskaidomais kūnais, taip kad jie elementų atžvilgiu dar nebuvo nuėję toliau, kiek siekia kasdien patiriamojo daikto sąvoka. Tačiau jie operavo su substancijos sąvoka, kadangi jie buvo priversti priimt, kad sudėtiniuose kūnuose šie elementai egzistuoja su jų nekintamomis savybėmis". Bet šitai reiškia, kad, kol pajautinės daiktų savybės dar nesubjektivuotos, t. y. kol mūsų pajustys dar pripažįstamos tikrais (podlinnyj) objektivios realybės reiškiniais, tai ir materialinė substancija laikoma betarpiškai duota patyrime.

Tiktai kai visas įvaizdų turinys priskirtas subjektui, kaip jo stovis, materialinė substancija darosi trancendentiška patyrimui. Bet tai ne delto, kad substancija iš visa būtų transcendentiška savo reiškiniams, o tik del to, kad ir jos reiškiniai mums neduoti patyrime. Mes įsitikiname, jog visa, ką mes galime betarpiškai žinot iš patyrimo, tai yra ne materialinės substancijos, o mūsų pačių vidujiniai stoviai. Žiūrėdami į juos, kaip į objektivios realybės subjektivius ženklus, mes statydiname sąvokoj materialinių substancijų ir jų reiškinių pasaulį. Bet jei materialinės substancijos reiškiniai būtų mums duoti betarpiškai pajusty, tai ir pati ši substancija būtų mums tiesiog atvira.

Vadinasi, substancija ne būtinai trancendentiška patyrimui. Jei kuri substancija ir pasirodo esanti tokia, tai šitai išimtinai del to, kad ir jos reiškiniai mums nežinomi tiesiog, o apie juos galime tik padaryt išvadą.

Bet iš viso šito eina, kad substancijos sąvokai psichologijoj pritaikint visai nepasitaiko tų kliūčių, kurias numato Vundtas. Atvirkščiai, tam pritaikymui yra visos racijos. Juk

1) Substancija visai nėra gryno objekto sąvoka, o nuolatinio kitime, veikėjo veikime sąvoka; ji būtinai galvojime priteigiama (primyšliaetsia) kintamiems reiškiniams veiksmams. Bet tokiu atveju absoliučiai negalima įmatyt, kodel ši sąvoka tetur reikšmės tik išoriniam, bet ne vidujiniam patyrimui (opyt[1]). Atvirkščiai, jei vidujinis potyris rodo kitimo ir veikimo paveikslą, tai mes būtinai priversti kalbėt ir apie jo substanciją, apie šio kitimo-veikimo subjektą. Ir šitai darydami, mes vietoj vidujinio pergyvenimo betarpiškos realybės visai nestatome hipotetinio objekto, o tik fiksuojam sąvokoj faktinai duotą (nes faktinai mes psichinius reiškinius visuomet skiriame vienam Aš: mūsų mintys, jausmai ir pastangos mūsų turimi drauge su santykiu į mūsų Aš) ir logiškai būtiną santykį mūsų pergyvenimų į vieną turėtoją.

---

[1]) „Opyt" vadiname ir „patyrimu" ir trumpiau: „potyriu". *Pr, D.*

2) Kadangi substancija savo sąvoka nėra transcendentiška potyriui, tai visai nėra racijos iš anksto apibrėžt dvasinę substanciją kaip kažką paslėptą absoliučioj tamsoj anapus (za) psichinių reiškinių, neprieinamą betarpiškam pažinimui ir galimą būt tik atitrauktų sąvokų darymo dalyku. Visa pareina nuo to, ar jos reiškiniai turimi ar neturimi betarpiškai. Ir štai, neabejotina, kad psichiniai reiškiniai turimi betarpiškai taip, kaip jie yra. Iš čia tiesioginis išvedimas: sielos substancija mums tiesiog atvira. Psichiniai stoviai mums žinomi betarpiškai, vadinasi, mes betarpiškai žinome ir jų substanciją. Tuo būdu, sielos substancija nėra tik daugiau ar mažiau įtikima hipotezė, o faktas, tiek pat neabejotinas, kiek ir mūsų vidujinių pergyvenimų faktas. Prof. Lopatino išsireiškimu: „Substancinės sąmonės jėga yra mūsų vidujinio potyrio duotas faktas: iš jo galima išvykti (otpravliat'sia), bet jame nėra ko perdirbinėti“ [1].

Mes sutinkame su Vundtu, kad psichinė tikrybė betarpiškai duota taip kaip ji yra. Bet tuo tarpu kai Vundtas iš to daro išvadą nesant jokios sielos substancijos, mes išvedame: sielos substancija yra betarpiškai duota psichinio gyvenimo reiškiniuose.

Kai del gamtamokslio, tai jis paskutiniame gale prieina absoliučiai nepavaizdaus (nenagliadnavo) gamtos reiškinių substrato idejos, neįstengdamas pripažint objektivios realybės turinio tų įvaizdų, iš kurių mūsų naiviai sąmonei susidėjusi gamta. O psichologija kaip tik del to, kad ji tvirtai laikosi visų potyrio reiškinių subjektivios realybės principo, turi pripažint betarpiškai duotą ir dvasinę substanciją.

Materialinės substancijos transcendentumas eina (obuslovlivajetsia) iš to, kad išoriniai objektai subjektui duoti tik betarpiškai, t. y. tik per savo poveikį jam. Subjektas betarpiškai žino tik save ir savo stovius. Del išorinės realybės jam duota betarpiškai tik jos egzistencija, kiek, kaip teisingai moko Vundtas, mūsų įvaizdai iš pat pradžių ir nenutrūkstamai turi objektivumo pažymį, bet nieko neduota del būdo, kaip šitai įvykdint. Šį paskutinįjį subjektas pažįsta netiesioginai (kosvenno), darydamas išvedimą apie objekto savybes iš jo subjektivių veiksmų, ir todel objektas pasirodo jam egzistuojąs už (pozadi) pajautinių reiškinių, t. y. nepriklausomai nuo pajusties ir netekęs (lišennyj) pajautinių savybių. Tuo būdu, kad materialinė substancija „slepiasi“ už gamtos reiškinių, pripažintų subjektiviais stoviais, gali reikšt tik tai, jog, be pajuntamo subjekto, yra dar kitų esybių su savystovia būtimi ir jį paveikiančių. Šis išorinės būties savistovumas ir fiksuojamas materialinės substancijos sąvokoj.

Bet šis materialinių substancijų pripažinimas, kaip atvirkščiąją pusę, turi savy tvirtinimą substancialumo paties subjekto, duotojo sau betarpiškai. Juk materialinė substancija galvojama turinti savistovią būtį kaip tik santykiu į subjektą. Subjektas ir objektas galvojamas kaip du esiniai (suščnosti), nesusilieją savo būty (bytiji) ir neištirpstą vienas kitame, bet skirtingi savo egzistencijoj ir savistovūs. Ergo, abu juodu—substancijos. Subjekto pažymėjimas kaip substancijos, taigi, nesunaikina dvasinės būties betarpiško realumo, o pabrėžia jos originalumą ir neišvestinumą kai del

[1]) Vopr. 1895 m., 5. kn. 651 pusl.

išorinio materialinio pasaulio reiškinių. Žiūrėdamas į save, kaip į substanciją, subjektas savo stovius nepareiškia esant tik tariamus (vidimostju)— iliuzija, ir vietoj savo būties betarpiško tikrumo nestato hipotetiško objekto, bet savo paties būtį stato prieš visas kitas būtis, kaip savistovę.

Reikia sutikt su Vundtu, kad psichinė gyvata savo pagrindą nešioja savy ir nereikalinga jokios sąvokoj galvojamos tikrybės, kad būtų tikrybe. Bet šito neneigia ir teisingai suprasta sielos substancijos teorija. Atvirkščiai, mūsų subjektą pažymėdama kaip substanciją, ji nori kiek galint greičiau išreikšt tą mintį, kad psichinė gyvata nėra vien tik (prosto) bet kurios nedvasinės realybės funkcija, o sudaro uždarą ir savistovią pilnatį.

O atvirkščiai, sielos substancingumo neigimas neišvengiamai nuveda pamest iš akių (vedet k prosmotrieniju) psichinės gyvatos savistovumą. Jei subjektas statomas prieš materialines substancijas, tai jis pats turi būt apibrėžtas kaip substancija. Priešingu atveju, vietoj pastatymo dvasios prieš materiją, kaip lygaus prieš lygų, gaunama vienašališkas dvasios p a l e n k i m a s (podčinenije) materijai: kadangi absoliučiai negalima galvot veikimo be veikėjo, reiškinio be to, kas reiškiasi, tai psichinė gyvata, neigiant dvasinę substanciją, naturalu, pavirsta vieninteliai egzistuojančios materialinės substancijos akcidencija. Vundtas, žinoma, tokio pavertimo nedaro. Bet ir jo žymu tokios tendencijos. Taip, del vadinamojo psichofizinio savitarpinio veiksmo reiškinių Vundtas siūlo materialinę substanciją apibrėžt tokiu būdu, kad būtų galvojamos tarsi „pririštos“ prie jos ir psichinės funkcijos [1]) Ši tendencija „praplėst“ materialinės substancijos sąvoką susilaukė tolesnio plėtojimosi Vundto mokykloj Kiulpės (Külpe) asmeny, kuris pergyvenantį subjektą tiesiog identifikuoja (otoždestvliajet) su kūnu, ir tikruoju psichologijos uždaviniu laiko nustatyt psichinių reiškinių priklausomybę nuo kūninio organizmo procesų. Nuo šito „psichofiziško“ materializmo tik vienas žingsnis iki paprasto vulgariško meterializmo: filosofiškai nedisciplinuotą protą dvasinės substancijos neigimas, negalint vaizduotis veikimo be turėtojo, turi betarpiškai nuvest į tokį supratimą, kuris mintį suveda į smagenų judėjimą. Iš tikrųjų yra pavojaus, kad išsiplatinimas Vundto teorijos apie „grynąjį“ psichinės gyvatos aktualumą gali paremt materialistišką pažiūrą į sielą.

Tuo būdu, ne substancingumo teorija pasirodo esanti nesąmoningu materializmu, o pati aktualybės teorija. Baigdamas šį skyrių dar pasakysiu: nėra jokio prieštaravimo, kad materialinė substancija rodosi mums tiktai sąvoka, tuo tarpu kai sielos substancija yra vidujinio pergyvenimo gyva pavaizda (nagliadnost'). Kiekviena esybė tik save žino betarpiškai, o apie kitus ji tik padaro išvedimą. Jei materialinės substancijos galėtų galvot, tai joms mūsų egzistencija būtų tik sąvoka, o savo pačių būtį jos žinotų betarpiškai ir pavaizdžiai. O mums netgi kitų žmonių vidujinis gyvenimas neprieinamas betarpiškai: apie ją mes tik darome išvedimą, ir paskui pridedame (snabžajem) jai predikatų, žinomų mums iš mūsų pačių psichinės gyvatos.

XX.

Peržiūrėkime Vundto tezę apie substancijos sąvokos psichologijai „nevaisingumą“. Vundtas mano, kad substancijos sąvoka gamtamoksly nepa-

[1]) Šias vietas aš jau žymėjau. Logika I, 540—1; III, 250.

lyginamai vaisingesnė, kaip psichologijoj. Bet ar iš tikrųjų taip? Kokį gi patarnavimą ši savoka teikia gamtamoksliui?

Arčiau įsižiūrėjus pasirodo, kad materialinės substancijos sąvoka nevaidina jokio vaidmens jokiame gamtamokslio aiškinime. Sąvokos, kuriomis gamtininkas naudojasi gamtos reiškiniams aiškint, tai masės, judėjimo, tūrio sąvokos. „Gamtininkas ar niekuomet iš atomo sąvokos neišvedė ko nors ir nepriėmė jį skaičiaviman", pastebi Hartmanas. Ir pats Vundtas vienoj vietoj pripažįsta materialinės substancijos sąvoką esant be turinio (inhaltsleer) [1]. Iš jos nega ima aptikt (otkryt') nė vieno naujo gamtos reiškinio, nė vieno reiškinių ryšio ir nė vieno gamtos dėsnio. Šiąja prasme materijos sąvoka taip pat nevaisinga, kaip ir dvasinės substancijos bei jos gebėjimų sąvoką. Todel, gamtamokslis savo specialiems uždaviniams visai nereikalingas tiksliai išdirbtos atomų teorijos. Ši teorija pirmiausia pasirodo, kaip jau baigto mokslo užviršavimas ir, tikrai sakant, pridera ne į specialų gamtamokslio tyrinėjimą, bet į gamtos filosofiją.

Sako: materialinė substancija apibrėžiama tokiu būdu, kad iš jos galima būt išvest visus gamtos reiškinius. Neginčijamai taip. Bet šis „išvedimas" neturi mus snklaidint, lyg kad atomų teorija duoda ką nors tikram gamtos ir jos dėsnių pažinimui. Šitaip nėra ir negali būt dalyko esme: pati ši teorija kyla kaip įgytų gamtos žinių apibendrinimo rezultatas. Tikrame gamtamoksliškame galvojime kelias visada eina nuo dalinių gamtos mokslo žinių prie bendros teorijos apie materiją, o ne atvirkščiai. Suprantama, materijos teoriją mes pritaikėme tikrybei, tai nereikia daug darbo „išvest" iš jos tą pačią tikrybę. Bet nereikia užmiršt, kad tikrąja ratio cognoscendi eina visuomet patys reiškiniai: tiktai iš reiškinių pažinimo mes galime konstatuot materijos teoriją. Kad ir kokia brangintina būtų ši teorija filosofiniu atžvilgiu, ji nė žingsnio priekyn nepastūmėja specialaus gamtos tyrimo, neduoda nė vienos naujos žinios, ir visai suprantama: juk ji pati yra tik gamtamokslio žinių baigtos sistemos logiškas užviršavimas.

Todel, visai galima galvot gamtamokslį kaip s p e c i a l ų mokslą be bet kokios teorijos apie materialinę substanciją. Žinoma, tada jis liktų logišk i neužviršuotas, nebaigtas ir nepatenkintų mūsų proto reikalavimų kai del vienumo, bet jis ir toliau egzistuotų ir plėtotųsi, kaip specialus mokslas. Todel tat galimos galvot įvairiausios teorijos apie meteriją: atomizmas, energizmas ir t. t. Gamtos pažinimas progresuoja patsai savaimi nepriklausomai nuo materijos teorijos progreso; atvirkščiai, šiųjų paskutiniųjų pasikeitimas eina plečiantis potyriui. Jei gamtamokslis faktinai ir naudojasi bet kokia materijos teorija, tai šitai yra ta būtinoji metafizika, kurios, pagal Vundtą, negali išvengt nė vienas atskiras mokslas.

Del visa šita ir sielos substancijos negalima kaltint tuo, kad ji nieko neduodanti psichinės gyvatos faktams ir santykiams pažint. Psichologija savo specialiems uždaviniams išspręsti, žinoma, nereikalinga substancijos sąvokos, negal jos panaudot jokiam „praktiškam" reikalui. Bet šituo dar neišsprendžiamas klausimas del substancijos sąvokos psichologijoj teisėtumo (pravomiernosti).

---

[1]) Logika I, 523.

Iš visa būtina pripažint, kad substancija yra relativiai tuščia galvojimo lytis (forma): iš jos negalima aptikt jokių naujų žinių apie tikrybę. Bet tą pat reikia pasakyt apie visas mūsų proto sąvokas: ir priežastingumo sąvoka pati savimi yra taip pat tuščia ir be turinio, kaip ir substancijos sąvoka ir, iš jos netgi negalima išvest, į ką reikia žiūrėt, kaip į priežastį, ir į ką, kaip—veiksmą. Bet šių sąvokų paskyrimas visai ne tas, kad jos būtų magiška versmė kokių ten specialių žinių, kurių negalima gaut kitu keliu, o (jų paskyrimas) tik tas, kad įgytą faktų ir jų santykių pažinimą suvest sistemon. Šį vaidmenį—mūsų žinias suvest į tvarką—substancija atlieka taip pat gerai, kaip ir visos kitos proto sąvokos, ir to iš jos visai pakanka. Ji yra būtina galvojimo lytis (forma) ir visas klausimas tas, kur ji turima taikinti.

Substancijos sąvoka naudojama pažymėt realų pagrindą tokių reiškinių, kurių negalima galvot esant savistoviais ir nesulygtais (neobuslovlennymi). Vundtas šią sąvoką nesvyruodamas pritaiko materialinėj srity, fizinių reiškinių turėtojui ir priežastingumui pažymėt, nors ji, jo gi pripažinimu, yra „inhaltsleer". Bet tie gi motivai galioja (diestvitel'ny) ir psichologijai. Atskiri jutimai, jausmai, pastangos ir tt. mums duoti ne kaip savistoviai esiniai (sučnosti), bet kaip kažkas priklausomas, sulygtas (obuslovlennoje), kaip vieningos sąmonės modai (modus). Taip mes ir išreiškiame, psichinius reiškinius priskirdami (otnosia) sielos substancjai, kaip jos akcidencijas. Šioms sąvokoms taikint visai neturi reikšmės apystova, daug ar maža jos patarnauja empiriniam tyrimui. Jei jos rekomenduojasi bendrai filosofiškais sumetimais, tai jos turi būt pritaikintos: O tie sumetimai tai toki, kad visi stoviai ir reiškiniai turi būt priskiriami (otnosimi) vieningam substratui, kurio vienybė eitų (služilo by) principu jų ryšiui išaiškint. Jei psichologija tokio priskirimo nedaro, tai ji, nors ir nesusinaikina kaip empirinis mokslas, bet vis delto palieka neužbaigta iki logiškos minties graikščios pilnybės.

* *
*

Iki veikalo pabaigos dar lieka du ilgesni skyriai (XXI ir XXII). Iš jų paduodame tik po keletą trumpų ištraukų, kurios šiek tiek apibūdins tų dviejų skyrių temas ir išvadas, kurių autorius prieina.

XXI.

(Skyriaus pradžia).

Pagal Vundtą, siela yra veikimas, išgaminąs substancijos sąvoką, o todel jai pačiai ši sąvoka nepritaikoma. Bet tatai netur įrodymo jėgos (ne dokazatel'no). Iš anksto rodosi (predstavliaetsia) neįtikima, kad siela, būdama esybe (suščestvo), negalėtų save pažint kaip esybę. Žinoma, substancijos sąvoka, kaip ir bendrai visos sąvokos, sudaroma galvojimo, t. y. psichinio veikimo. Bet čia nėra nė mažiausio pagrindo, kad pačiai sielai negalėtų būt pritaikinta jokia sąvoka. Ir priežastingumo sąvoka yra mūsų galvojimo darbo produktas, bet vis delto Vundtas ją taiko ir psichinei gyvatai.

\- -

(Skyriaus pabaiga).

Baigdami šį skyrių pasakysime su Lotze: „Vienintelis dalykas, kurio mes reikalingi substancijos sąvoka pritaikint sielai, tai vidujinio potyrio subjekto tapatybė; kol siela pažįsta (znajet) save kaip šį tapatingą objektą, ji yra ir vadinasi substancija" (Metaph. 485).

XXI.

(Skyriaus pradžia).

Man matosi (dumajetsa), jog netgi psichologijos apibrėžimas negalimas be sielos substancijos sąvokos.

- -

(Ištraukos iš įvairių vietų).

Ir taip, mes prieiname išvadą, kad psichologijos dalykas sukuriamas pirmiausia visą potyrį priskiriant pergyvenančiam Aš, sielai. Tuo būdu sielos sąvoka yra ne tik sąvoka, prie kurios psichologija prieina savo darbo gale, kaip prie savo užviršavimo, bet ji turi tą svarbią reikšmę, kad įvykdo (privodit k osuščestvleniju) patį psichologinį tyrinėjimą. Mes prieiname „metafizišką" psichologijos apibrėžimą, — kaip „sielos mokslo". Bet mūsiškė psichologija metafiziška tąja prasme, kad ji peržiūrinėja psichinius reiškinius kaip esybės veiksmus, o ne tąja, kad ji siektų psichinius reiškinius išvest iš tiesioginiam stebėjimui neprieinamų metafiziško substrato procesų. Atvirkščiai, kadangi psichinė gyvata turi būt tiesioginė sielos esybės realizacija, tai nėra jokios kitos priemonės sielai pažint, kaip studijuot pačius psichinius reiškinius, juos empiriškai analizuot ir priežastingai surišt. Šiuoju santykiu psicholog ja gali būt tik empirinis mokslas.

- -

Pagaliau dar pažymėsiu, jog nėra prieštaravimo tarp pripažinimo nesąmoningų psichinių stovių ir tezės, kad siela betarpiškai pažįsta (znajet) tik pačią save. Iš to, kad siela betarpiškai nepažįsta jai šalinių (vniešnij) esybių, negalima daryt išvedimo, kad ji pati turi save betarpiškai pažint tobulai. Užmiršimo faktai ir drauge kas kita liudija prieš tai. Ir šituo betarpišku sielos savipažinimo netobulumu remiasi (žizdetsa) psichologijos mokslo būtinumas. Priešingu atveju psichologija būtų visiškai nereikalinga. Siela tiesiog, be jokios mokslinės analizės, pažinotų visus savo stovius, jų savybes ir santykius tarp jų.

Ką pasakyt apie Vundto „transcendentinės" sielos sąvoką? Pirmiausia būtina pažymėt, kad Vundtas paskutiniame gale prieina psichinės gyvatos t u r ė t o j o (nositel') ideją ir jos (gyvatos) vienybę, prieina turėtoją, kuris nesutampa nė su jokiu daliniu psichiniu reiškiniu, nė su psichinių reiškinių sambūriu. Pasirodo, jog tas požvilgis, kuriam siela yra tik vidujinių pergyvenimų sambūris, yra negalutina: tai požvilgis empirinio-eksperimentinio tyrimo, kuris, siekdamas pažint psichinių reiškinių ryšį ir priklausomybę nuo viens kito, supranlama, nereikalingas nieko daugiau, kaip tik šių pačių reiškinių. Bet metafizikos peržvelgimas, suvedąs sistemon visas mūsų žinias apie dalinius psichinius ryšius ir priklausomybes, būtinai prieina pripažint visų šių empirinių reiškinių ir jų ryšių bendrą pagrindą. Vadinasi, psichinės gyvatos turėtojo sąvoka yra būtina galvojimo sąvoka.

Bet pripažinęs psichinės gyvatos turėtoją, Vundtas griežtai atsisako pavadint jį substancija; jis apibrėžia jį kaip „gryną valią", arba „transcendentinę apercepciją", kuri esanti nenutrūkstamas veikimas, tekėjimas, procesas, o ne patvari būtis, kuo yra substancija.

Tačiau, arčiau įsižiūrėjus, pasirodo, kad grynos valios sąvoka netur savy jokio kitimo... (Vundto) gryna valia yra ne procesas, o pats tikrasis patvarumas (podlinnoje prebyvanije).

Tuo būdu Vundtas, kaip psichinės gyvatos turėtoją, sutartinai su sielos substancialumo teorija, postuluoja kažką patvaru, tiktai kitu vardu. Bet kyla klausimas, kiek teisinga yra šį sielos reiškinių patvarų pagrindą būdint kaip valią?

. . . .

Ir taip, mes prieiname išvadą, kad Vundto grynoji valia, esanti psichinės gyvatos pagrinduos, savo esmėj yra patvari substancija, kuri savitarpio veiksmu su kitomis dvasinėmis substancijomis pagamina įvaizdus ir bendrai visus psichinius reiškinius. Šitai išplaukia iš dalyko esmės, nes jei pašalint visą konkretų psichinės gyvatos turinį, kaip turintį dar įvykt, tai nelieka nieko, kaip tik patvarios psichinėj gyvatoj pasireiškiančios esybės ideja.

Bet prieš paskutiniųjų dvasinės būties vienetų pažymėjimą substancijomis Vundtas prieštarauja ant pagrindo, kad nėsą galima konkrečiai nurodyt, kas, tikrai sakant, jose yra patvaru. Bet šis prieštaravimas, kaip mes įsitikiname, nesilaiko todel, kad ir paskutinieji materialiniai vienetai patvarūs ne kita prasme, kaip dvasiniai.

. . . .

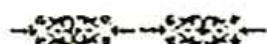
Pagaliau, kai del mūsiškės sielos apibrėžimo kaip relativai individualinės valios, tai reikia pasakyt, kad jis nusideda paties Vundto pastatytam principui, kad metafiziška tikrybė turi visai atatikt empiriškai tikrybei, duotajai betarpiškoj pajusty... -

. . . .

(Veikalo pabaiga).

Del „žemesniųjų", atžvilgiu į mųsiškę, sielų galima kalbėt tik apie koordinuotas savistovumo atžvilgiu, bet mažiau išplėtotas sąmones su menkesniu gebėjimu vaizduotis, spręst ir tt. Tokiomis gali būt, pav., gyvulių ir medžių sielos. Bet jos—tos žemesnėsės sielos—gali būt tik savitarpio veikime su mūsiške, paveikt ją iš šalies (izvnie), bet ne ją sudaryt. Todel mūsiškė sąmonė turi būt pripažinta dvasinio pasaulio paskutiniu vienetu.

Teigdami mūsiškio Aš absolučią individualybę, mes ir baigiame savo darbą. Lietuvino *Pr. Dovydaitis.*



Menas ir visuomenės idealai.

Par. Ign. Šlapelis, Kaunas.

I.

Yra klausimų senai iškeltų, bet nesęstančių, visuomet atsinaujinančių ir aktualių. Prie tokių galima priskirt ir klausimai: Kurią vietą turi menas tarp kitų gyvenimo reiškinių? Kaip santykiuoja menas su visuomenės idealais?

Iš senų laikų meno teorininkai, filosofai, publicistai ieškojo šiems klausimams atsakymų, del jų buvo daug ir karštai ginčytasi. Bet jie niekuomet nebuvo galutinai išspręsti, nebuvo jiems rasta visiems laikams tinkamų atsakymų. Praslinks ilgesnis ar trumpesnis laikotarpis, šie gajūs klausimai ir vėl lenda į akis mąstantiems žmonėms, vel reikalaute reikalauja atsakymo.

Jei taip būta seniau, tai dabar, ypač dabar, jie pasidarė aktualūs ir net opūs, įkyrūs ir grasiną meno katastrofa bei dvasinės kultūros žala. Sakau, ypač dabar jie yra opūs, kai tarp meno ir gyvenimo rados kiaurimė, per kurią sunku bepertiesti tiltą; kai tarp menininkų ir visuomenės sutrūko visi ryšiai, kai menininkai su visuomenės veikėjais visiškai nebesusitaria, nes kalba visai skirtingomis kalbomis. Visiškas nesusipratimas menininkų su visuomene dabar yra visuose kraštuose, bet pas mus užvis pikčiau, nes čia meno sričių veikėjai su kitais visuomenės veikėjais, ir bendrai su visa visuomene, yra lyg tartum karo stovy, sudaro dvi kovojančias su viena kita stovyklas, kurias skiria stora nesusipratimo siena, per kurią negali perlipti parlamentieriai. Taip tiedvi stovyklos su viena kita ir kovoja kovą. Menininkai iš savo pusės šaudo visuomenę epitetais: storžieviai, neišmanėliai, tamsuoliai ir leidžia stiprias tulžies ir paniekos sroves. O visuomenė taip pat neapsileidžia, šaudydama menininkus karčiais epitetais: maniakai, pamišėliai, girtuokliai ir tt. Ir čia menininkų paniekai nėra ribų.

Be to, senų gražių tradicijų prisigėrusiems menininkams rodosi, kad visa tai, ką jie dirba—operas dainuoja, dramas vaidina, rezga šaunius eilėraščius, tepa gražias ponias, ponus ir begalę peizažiukų,—visa yra labai svarbus dalykas, be kurio negalima apsieiti, be kurio nebūtų kultūros ir, bendrai, pasaulis paskęstų tamsybėse. O visuomenė kitaip sau mano— nors sakyti nedrįsta, bijodama prisipažinti esanti nekultūringa: kam čia tas menas, kam čia tie eilėraščiai ir kitoki niekniekiai, nebent opera šiek tiek reikalingesnė: tenai, ypač premieroje, galima sutikti daug pažįstamų, pasižmonėti, pasirodyti, trumpai sakant, galima apsčiai gauti estetinių džiaugsmų ir, svarbiausia, pasilsėti.

Šioje aršioje kovoje refleksijos metu tenka pasiklausti: kodel dabar taip yra? Kas čia yra priežastis to nelemto nesusipratimo ir net atviro karo tarp menininkų ir visuomenės?

Iš istorijos žinome, kad nevisuomet taip yra buvę. Istorijoje randame ir tokių laikotarpių, kada menas buvo geriausias visuomenės draugas. Meno kūriniai buvo sutinkami su didelėmis iškilmėmis, kaip antai Mykolo Angelo darbų atidengimas Siksto Koplytėje buvo Romoje pažymėtas kaip šventė

Ką tai reiškia? Tai reiškia, kad tuomet menas buvo reikalingas ne tik keliems mėgėjams, bet ir plačiai visuomenei, kad tarp meno ir visuomenės buvo stiprus ryšys, kad visuomenė rasdavo mene tai, ko reikalavo, bendrai, menas buvo reikalingas ir būtinas veiksnys to meto dvasiniame gyvenime.

O ką dabar mes matome? Visai priešinga. Dabar negalime įsivaizduoti tokį įvykį meno srityje, kuris galėtų nors keletą asmenų tikrai suįdominti, keleto asmenų apatiją išdraikyti.

Taigi, šiandie ypač įkyriai lenda į galvą šie klausimai: Kaip santykiuoja menas su visuomenės idealais? Kurią prasmę menas turi tarp kitų gyvenimo reiškinių? Ko reikalauja visuomenė iš meno? Ko galima iš meno reikalauti ir ko ne? Ką menas visuomenei teikia ir ką turėtų teikti, kad išnyktų kiaurimė, skirianti visuomenę nuo meno ir meną nuo aktualių gyvenimo reikalų?

Šiandie mes matome tą pat, ką skaitome Biblijoje apie Babelio bokšto statymą. Biblija pasakoja, kad, žmonėms bestatant tą bokštą, Dievas sumaišęs kalbas, ir įvykęs tarp statytojų didžiausias nesusipratimas. Vieni prašę kalkių, kiti jiems davę vandenio, vietoje kalkių; vieni prašę duonos, kiti jiems davę akmenų, vietoje duonos. Taip susimaišius žmonių kalboms, Babelio bokšto ir nepavykę pastatyti.

Šiandie beveik tą pat matome santykiuose menininkų su visuomene, ir baugu darosi, kad mūsų kultūros rūmų statymas nepasibaigtų taip pat, kaip pasibaigė Babelio bokšto statymas.

II.

Visuomenė norėtų meną paversti auklėjimo priemone, politinių partijų ginklu ir visokių praktinių siekimų vykintoju.

Menininkai-kūrėjai ir kritikai, kur tokių yra,—pas mus dar nesiranda nė vieno kritiko—nesutinka su visuomene, jos reikalavime mato didelį meno varžymą ir stengias apginti kūrybos nepriklausomybę ir laisvę. Bet begindami meno autonomiją, pamažėli, nejučiomis jie ima neigti ir traukyti visus ryšius tarp meno ir gyvenimo. Menininkai kūrybą supranta kaip visiškai savaimingą, laisvą procesą, kuris įvyksta kažkurioje, kilnesnėje sferoje, nieko bendra neturinčioje su kasdieniu, pilku gyvenimu. Sykį pasukę šiuo keliu, t. y. meno ir gyvenimo prieštaringumo keliu, grynojo meno apaštalai, patys nepastebėdami, pažemina jų ginamąją meno reikšmę ne mažiau, kaip jų priešai, nes menas, būdamas atitrauktas nuo gyvenimo, tampa visai nebereikalingas.

Visuomenė, norėdama įkinkyti meną į savo vežimą, sako, kad menas turįs žmoniją mokyti, dorinti, auklėti, padėti skleistis žmonių sąmonei, kovoti su senomis gyvenimo formomis vardan naujų ir geresnių.

Menininkai ir estetai į tai atsako: netiesa, meno uždavinys yra kurti grožį ir teikti estetinio džiaugsmo—tai visa, ką menas gali ir turi duoti, o visi kiti menui primetami uždaviniai yra visai svetimi meno esmei ir, kaip tokie, pašalintini iš meno uždavinių srities.

Jei taip,—atsako visuomenės atstovai,—jei meno tikslas yra gaminti grožį ir estetinį malonumą, tai, vadinas, menas yra prabanga, tikro gyve-

nimo papuošimas, malonus žaislas, lyg koks gyvenimo priedėlis, antraeilis dalykas, be kurio galima gyvenime apsieiti.

Su šia nuomone betgi joks menininkas nei estetas nesutinka ir tvirtina priešingai, būtent, kad menas tik ir turįs tikros vertės, kad gyvenimas, palyginus su menu, esąs antraeilis dalykas.

Tačiau gyvenimas stipriai pabrėžia savo visuotinas teises ir išsilaikyti „estetams" užimtoje pozicijoje yra labai sunku, reikia šauktis filosofijos paramos, regimą tikrovę pripažinti apgavinga, o meną—tikrovės pasaulio atidengimu. Bet ir čia vėl susidaro keblumas. Jei regimoji tikrovė apgavinga, tad ir visas išorinis pasaulio gražumas, gyvas pasaulio kūnas, visos gamtos formos, taip brangios menininkui, taip pat yra tik iliūzijos, ir, tokios būdamos, neturi vertės.

Šiaip ar taip šį ginčą išspręstume—čia to daryti neketinu, nes tektų labai nutolti nuo užsibrėžtos temos—vis delto reikia pripažinti, kad kaip tik norima menui primesti kokį nors, jam svetimą, kaip antai, filosofinį, ar religinį, ar pedagoginį tikslą, menas nepasiekia nė tų primestų tikslų, nė savojo tikslo, nes menas nustoja taip būtino kūrybai vidujinio tikslingumo, ir tuo pačiu liaujasi buvęs menu.

Visų teorijų, bandančių prieiti prie meno iš oro ir primesti jam uždavinių, neplaukiančių iš pačios meno esmės, bendra silpnybė ir klaida ta, kad jos nori labai racionaliai išaiškinti ir įrodyti k a m ir d e l k o r e i k a l i n g a s m e n a s, neįsigilindamos į patį k ū r y b o s p r o c e s ą, kuris meno kūrimui yra svarbiausias akstinas, kuris ir meno įvertinimui yra labai svarbi kriterija.

Taigi, norint spręsti apie meno santykiavimą su visuomenės idealais, turime žvilgterėt į patį meno kūrybos procesą. Čia ne pro šalį dar bus pastebėti, kad meno kūrinys nėra suvartojimo dalykas, negalima jo laikyti kaž kokiu užbaigtu, sustingusiu, išgvildentu ir išaiškintu dalyku. Meno kūriniai, sykį sukurti, gyvuoja ir įvairiais laikais įgyja įvairios reikšmės, įvairiai yra suprantami. Pav., Aigipto menas vieną prasmę turėjo patiems aigiptiečiams, kitą—graikams ir dar kitą mums.

Netik tie, kurie primeta menui uždavinius mokyti ir auklėti visuomenę, arba puošti žmonių gyvenimą maloniomis klausai ir regėjimui sąjaudomis, bet ir tie, kurie, norėdami meną labai išaukštinti, suglaudžia jį labai glaudžiai su religija ir filosofija (laiko pasaulio paslapčių ir prasmės atidengimu, arba — su tiksliaisiais mokslais t. y. laiko meną mąstymu vaizdais), visi vienodai apkarpo menui sparnus, išsekdina ir atšaldo jį racionalumu. Menas yra netik vaizdų kūrimas ir idejų vaizdavimas, bet k ū r y b a, t. y. veiksmas, savotiška „kova" del aukštesnių pasaulio supratimo formų, veiksmas, kuriame labai sudėtingai susipina s ą m o n i n g i ir n e s ą m o n i n g i p r a d a i (elementai).

Šis meno pradas, t. y. kova del idealų įkūnijimo, kova, kuriai vadovauja ne vien tik protas, bet iš dalies ir miglotas nujautimas ir gaivališkas kūrybos reikalavimas, kaip tik ir suartina meną pačia jo esme su visuomeniniu žmogaus veikimu, daro meną visuomeniniu veikimu.

Antra vertus, labai giliai yra žmonėse įsikerėjusi, bet labai klaidinga pažiūra, laikanti tik religiją, filosofiją, mokslą ir meną kilnesnėmis veikimo formomis, tarnaujančiomis aukštesnėms, amžinoms vertybėms, o visokį

kitą veikimą, kaip antai, visuomeninį, politinį laikanti žemesnės rūšies, tolimu nuo tikros kūrybos veikimu. Kažin, ar kai kurių visuomenininkų ir politikų teorijose ir veikime nedaugiau galima būtų rasti kūrybos pradų, negu kad visų šio laiko tapytojų drobėse?... Moraliniame ir visuomeniniame žmogaus veikime, t. y. jo veiklumo ir valios pareiškime visuomenės gyvenimą tvarkant, darant jį prasmingesniu yra ne tik sąmoningų, bet daug ir nesąmoningų pradų, taip pat kaip ir meno kūrybos srityje.

Dauguma teorijų apie meno kūrybą tuo prasilenkia su tiesa, kad neteisingai suskirsto meno kūrybos procese sąmoningus ir nesąmoningus pradus.

Vieni teorininkai, norėdami aptarti meno kūrybos procesą, pirmučiausia kreipias į ūkanotus terminus: „įkvėpimas“, „nušvitimas“, „dvasios pagavimas“, juose ieško kūrybos esmės, o visai neigia kontroliuojamą kūrėjo valią ir sąmonę, jie nemato didelės svarbos nei kūrėjo bendrame, nei specialiame, technikos išlavinime. Jie visa laukia iš įkvėpimo. — Ši teorija labai patinka mūsų laikų menininkams.

Kiti meno teorininkai supainioja menininko kūrybą su meistro-techniko amatu ir visą meno kūrinio esmę mato „sumanyme“, „idejoje“ ir jos sąmoningame, tiksliame įkūnijime į atatinkamą išorinę formą.

Vieni ir kiti teorininkai atima teisę menui atsistoti ypatingoj, savitoj vietoje tarp kitų žmogaus veikimo rūšių ir priskiria meną vieni išimtinai instinktui, kiti—protingam sąmoningo žmogaus veikimui.

Tuo tarpu, žmogaus visokia kūryba turi vietą tarp instinktinės ir protinės srities ir priklauso lygiai vienai, lygiai kitai. Žmogaus kūrybos procese be paliaubos tarpusavy veikia sąmoninga kūrėjo valia ir nesąmoningas įkvėpimas. Meninis vaizdas gimsta menininko sieloje jam nenusimanant, jo valiai nedalyvaujant, svajonės, ilgesio išvaizdoje, bet paskui greit patraukia kūrėjo valią ir apgali jo gyvenimą.

Vėliau, jau šią svajonę įkūnijant į meninę formą, kūrėjas pamažėli išaiškina savo tikslą, aprėpia ir suvaldo sumanymą, nuvalo jį nuo visa, kas jame yra atsitiktina ir sąmoningai ieško savo sumanymo harmoningo aiškumo. Nevaržydamas laisvai plėtotis savo svajonei, kuri kartais įgyja visai netikėtą, nuostabią, anksčiau nenumatytą linkmę, kūrėjas vis delto nesiliauna šį procesą sekęs ir stebėjęs, bet susilaiko nuo jo varžymo tiek, kiek tas procesas jam atrodo būtinas, vedąs prie tikslo, kaip pozitivi vertybė, kaip dvasios augimas. Menininko kelias tiesiasi tarp dviejų kiaurimių, tarp didelių pagundų. Iš vienos pusės tūno kiaurimė chaotiškų ūpų, sielos nepateisintų, atsitiktinų įspūdžių, kurie stipriai atakuoja kūrėją, skverbdamies į jo sumanymą. Iš antros pusės kūrėją vilioja gerai pramintas tradicija paveldėto grožio, viešpataujančio ir pripažinto skonio kelias. Vienas netikras žingsnis—ir menininkas sukuria, užuot grožio, sukarikatūrintą savo sumanymo kaukę.

Pravartu pažymėti, kad visus meno puolimo, dekadentizmo laikotarpius charakterizuoja tokie nukrypimai tai į vieną, tai į kitą pusę. Dažniausia suvilioja menininką praminti keliai,. akademiška forma, nes, tais keliais eidamas, menininkas sutinka mažiausia kliūčių, esti pripažintas plačios visuomenės, kas užtikrina jam medžiagišką gerovę ir, nors laikiną, dažniausiai labai trumpą garbę.

Tokių pavyzdžių meno istorijoje galime rasti apsčiai. Taip buvo Romos imperijos pabaigoje, taip buvo iš dalies ir XIX amž. gale, kai estetizmas buvo nukreipęs visas meno pastangas į sąmoningą meno formų atbaigimą, į žaidimą visokiomis sunkenybėmis, į suderinimą nepaprastų garsų, žodžių, spalvų, ritmų ir tt. Bet tas estetizmas greit virto kitingų ūpų, pergyvenimų ir pojučių kultu.

Kūryb je bendrai, o meno kūryboje ypačiai, pasižymi du pagrindiniu bruožu-uždaviniu, būtent, kūrėjas visuomet turi pergalėti sutinkamas kliūtis ir griauti tai, kas yra jau gatava ir sustingę, vardan kažin ko kilnesnio, geresnio, vardan kūrimo, t. y. savo sumanymo įkūnijimo ir tobulinimo be paliaubos, be ribų.

Tikras menininkas gyvena ieškojimais ir kovomis, jam vadovauja revolucinga dvasia, noras nugalėti tikrovę del kitos, tikrovės, kuri jam atrodo geresnė, ideališkesnė. Taigi, meno kūriniai—turiu galvoj tikrus meno kūrinius, ne jų surogatus—yra tarytum revolucijos kelionės gairės. Menininkui nesvarbu, kad jo pasiektas tikslas rodosi vėl tolyn pabėgęs, kad kiekvienas jo kūrinis atrodo nevisai įkūnytas sumanymas ir vėl jį vilioja naujos tolumos, nauji tikslai. Ir taip be galo, kol menininko siela gyva, siekiami tolyn siekią tikslai. Kūryba menininko akyse yra tam tikras nugalėjimas, atskleidžiąs naujus horizontus, naujas viliojančias tolumas.

Iš to, kas pasakyta apie kūrybos procesą, matyti meno kūryba būsianti įkūnijimas menininko sąjaudų (emocijų) ir jo reakcijų atbalsys į gautus iš oro ir iš vidaus įspūdžius. Taigi, meno kūryba plaukia iš noro ir pastangų išsireikšti, išsipasakoti, įkūnyti į išorines formas (vaizdais, garsais) savo svajones ir idealus. Menininkui jo menas yra kalba, kuria jis stengias duoti save suprasti savo artimiems ir surasti aplink save „giminingų sielų".

Antra vertus, žmonėms, gyvenantiems tose pačiose aplinkybėse, menininko sąjaudos daugiau ar mažiau giminingos, jose ne vienas atranda save, savo ilgesius, savo troškimus, tuo menininkas lyg užbėga paprastiems žmonėms už akių ir parodo jiems kelią, kuriuo turi eiti, siekdami tolyn bėgančius tikslus. Savaime suprantama, kad juo menininkas gabesnis, jautresnis visokiems įspūdžiams, akylesnis, plačiau išlavintas, juo jo sąjaudos bus reikšmingesnės ir plačiau užkrečiančios, platesnis jo veikimo ratas. Taigi, normaliose aplinkybėse menininkas yra visuomenės idealų vykintojas, jos tikslų siekimo vadas.

Negalima neigti, kad kartais šie meno pobūdžiai, būtent, noras išsireikšti, išsipasakoti pasitraukia į antrą planą, o pirmą vietą užima noras kurti del pačios kūrybos, tuomet nebeturima galvoj, kad ta kūryba bus kitų žmonių suvokiama, kad ji bus kieno nors vertinama. Del kūrybos pobūdžių skirtingumo atsiranda du kūrėjų tipai: individualisto ir socialinio kūrėjo, kurie yra lyg du ašigaliu (poliu), tarp kurių yra daug tarpinių laipsnių. Nė vienas iš jų negali būti visiems sektinas pavyzdys, nė vienas negali būti pavadintas tikras, kitas—netikras. Vis delto reikia pripažinti, kad kraštutiniai tų tipų—induvidualisto ir socialinio—pasireiškimai priveda prie ligūstų, trukdančių pačiai kūrybai iškrikimų. Iš kraštutinio individualizmo atsiranda atskilęs nuo gyvenimo artizmas, kuriuo šiandie serga beveik visas menas. Iš kraštutinio socialumo randasi

pilnas pasiryžimas tarnauti kiekvienai gyvenimo minutei; tuomet, menininkas tampa feljetonistas, gaudąs nieko nereiškiančius momentus, pataikaująs daugumos skoniui; tuo pačiu jis išsižada savo misijos būti vadu ir eina paskui minią.

Vienas ir kitas kraštutinumas yra pragaištingas ir pažemina meno reikšmę. Didieji menininkai visuomet sugeba, žinoma, labai nevienodu laipsniu suderinti tuodu dalyku—laisvą kūrybą ir kolektivinį suvokimą. — Menininkas visai neturi laikyti savo pareiga kurti kūrinius, turinčius socialinės reikšmės (kieno nors naudą, pamokimą, papuošimą), bet tikras meno kūrinys, išmestas į gyvenimo srovę, savaime, be kūrėjo pastangų, pasidaro svarbus žmonijos auklėjimo ir sąmonės plėtimo veiksnys: žinoma, kūrinio svarbumas pareina nuo to, kiek gilus ir kultūringas yra jo kūrėjas.

Meno kūriniai, kaip ryškios individualybės, kaip apibendrinti gyvi tipai, kaip idealai įsibrauna į gyvenimą ir dalyvauja žmonių draugijos organizavime ir likime. Meno kūrinys, kaip įtemptas, pakeltas žmogaus dvasios padaras, negali nepaveikti gyvenimo jį dorindamas ir aukštindamas.

Čia skaitytojui gal jau skverbte skverbtis į galvą mintis: jei menas taip galingas, jei meno kūriniai turi tokios jėgos, tai kodel gi šiandie gyvenimas eina sau, menas—sau, ir meno poveikis gyvenimui taip nebežymus, kad, rodos, ir jo visai nebėra? Ir iš tiesų, žmonių dauguma šiandie gyvena toli nuo meno poveikio ir neblogai jaučiasi. Kodel taip yra?

Norint tiems klausimams atsakyti, neužtenka suversti kaltę visuomenės nekultūringumui, arba menininkų sutingimui, negabumui,--visa tai nėra priežastys, bet padarai tam tikrų, gilesnių priežasčių, kurių reikia ieškoti praeityje..

Pastaraisiais laikais mūsų pergyvenamos meno ir civilizacijos katastrofos, kurios faktas aiškus ir nebeužginčijamas, šaknims surasti reikia žvilgterėti atgal, į praeitį, ten, iš kur plaukia mūsų civilizacijos pradai, reikia pažiūrėti į versmes, iš kuriū pasemta mūsų kultūra, ar bent svarbiausi jos pradai.

III.

Žmonijos gyvenime kryžiuojasi dvi srovės: viena, kai žmogus yra stumiamas gaivalinių gamtos jėgų ir pildo jų liepimus; antra, kai žmogus savo kūryba įsikiša į naturalinį gamtos gyvenimą, stengdamasis pakreipti gyvenimo bėgį tam tikra linkme, kuria sau idealus ir siekia juos. Iš to kyla kultūra, iš to susidaro tam tikros religinės sistemos, pasaulėžiūros, visuomeninio gyvenimo organizacijos.

Tuo galima išaiškinti, kodel visos religinės, filosofinės, politinės sistemos, visos pasaulėžiūros tinka tik tam tikram laikui; paskui, jos sęsta, griūva ir visai subyra, o ant jų griūvesių, iš jų skevelrdų išauga kitos pasaulėžiūros, atatinkamos tam laikui, kuriam jos kuriasi..

Praeitas žmonijos istorijos kelias atrodo užgriozdotas įvairių įvairiausių tautų, valstybių, religijų, pasaulėžiūrų griuvėsiais. Jei pažvelgsime net toliau, kaip kad istorija siekia t. y. ir archeologijos sritį, ten taip pat rasime ilgą katastrofų ir restauracijų vilkstinę. Visų istorijos epochų visi pasiryžimai ir sumanymai sudaro didelių nepasisekimų, kilimų ir puolimų ištisą eilę. Žmonijos istorijoje niekuomet nerealizavosi žmonių sumanymai,

nebuvo pasiekti statomi tikslai. Taigi ir mes šiandie pergyvename ir baigiame vieną iš nepasisekusių istorijos periodų. Mes dabar baigiame, būtent, renesansinį-humanistinį laikotarpį ir pradedame kažkokį naują, kurio vardo dar nežinome, kurio dar visiškai nepažįstame, kurs prieš mus stovi sfinkso išvaizdoje.

Naujųjų laikų istorija prasideda nuo Renesanso laikų, gyveno humanistinio Renensanso idejomis, klausė tenai kilusių obalsių, vykino tenai sukurtus idealus; todel didžiausios mūsų civilizacijos šaknys glūdi humanistiniame Renesanse, ir todel, norėdami suprasti naujos istorijos prasmę, turime įsižiūrėti, kasgi yra Renesanso esmė, kuri buvo humanizmo pagrindinė ideja, buvusi lyg mielės, ant kurių išsikėlė, išaugo ir pražydo mūsų laikų civilizacija.

Istorija mus moko, kad Renesansas prasidėjęs viduramžių glūdumoje ir pirmi Renesanso pažymiai buvę visai krikščioniški. Pabaigos viduramžio, t. y. XII, XIII ir XIV amž. žmogaus dvasia, lyg atsibudusi iš ilgo letargiško miego, ėmėsi kūrybos, kurios vaisiai ir pasirodė visose dvasios gyvenimo srityse, ypač mistikinėje ir scholastinėje filosofijoje, poezijose, asmenyse tokių didvyrių, kaip Pranciškus Asižietis, Tomas Akvinietis, šv. Domininkas, Jokimas iš Floros, Dantė ir kitų tos dvasios žmonių. Mene šis krikščioniškas Renesansas sukūrė gotikišką stilių ir trečentišką tapybą su dideliu vadu priešakyje—Giotto. Tuomet atsibudusios žmogaus kūrybinės jėgos buvo lyg atsakymu Dievo apreiškimui.

Bet šio Renesanso pranašystės neišsipildė, viltys neįvyko, kilniausia viduramžių ideja,—laukimas Dievo karalystės žemėj—neįsikūnijo ir apvylė to laiko žmoniją. Todel šį krikščionišką Renesansą pakeitė kitas—humanistinis Renesansas, pagrįstas pagoniškomis idejomis, ir siekiąs antikinių pagoniškų idealų.

Tik šis pakitimas neįvyko staiga. XIV amž. pabaigoje ir XV amž. pirmoje pusėj Italų žemėje įvyko didelės grumtinės, susirėmimas tarp krikščioniškų ir pagoniškų idejų, kas labai aiškiai matyti tapyboje ir skulptūroje, ypač Sandro Boticcelli'o kūryboje, kurioje, kaip veidrody, atsispindi to laiko žmogaus dvasios skaldymasis.

O kvatrocentistų svyravimas tarp dviejų idejų, kova juose dviejų pradų—krikščioniško ir pagoniško—aiškiai įrodė, kad krikščioniškame pasauly nebebuvo galima grįžti prie pagoniškų idealų, nebegalima sugrįžti prie antikų ir pasiekti antikinį atbaigimą bei tobulumą; todel kvatrocentistų—Masaccio, Filippo Lippi, Boticcelli'o, Signorelli'o ir kitų—kūriniuose nerandame atbaigtumo ir tobūlumo, nežiūrint, kad jie buvo genialūs tapytojai. Matyti, kad jų turėta daugiau pastangų, negu kiek nuveikta. Jų darbuose juntamas kaž koks nepasisekimas.

Činkvecentistų (XVI amž.), t. y. paties pražydusio Renesanso darbai, tiesa, daro didesnio tobūlumo įspūdį, jie labiau susiartino su antikais, bet ir šie formaliniai pasisekimai ir pasiektas tobūlumas yra tik a p g a u l i n g a i k l a s i k i š k a s, nes krikščioniškame pasauly visai klasikiškas, visai tobūlas dalykas nėra galimas. Ne atsitiktinai XVI amž. kūryba taip greit, dideliais šuoliais privedė meną prie sustingusio, slopinančio akademizmo ir puolimo žemyn.

Dviejų pradų gruntimės ir kova, įvykusi kvatrocentistų dvasioje, XVI amž. užsibaigė krikščioniško prado nugalėjimu, o pagoniško, antikinio prado sustiprėjimu, žmogaus atskilimu nuo viduramžio dvasios gyvavimo centro ir krikščioniškos dvasios apmirimu.

Nors, tiesa, italų humanistai nesutraukė ryšių su krikščionybe, nestojo į kovą prieš Bažnyčią, bet religijos jausmai juose atšalo ir jie tapo visai abejingi religijos dalykuose.

Humanistai pilnai buvo pasitikėję savo jėgomis ir tikėjosi atidengti prigimtinį žmogų, parodyti, ką žmogus gali savo jėgomis, turėdamas galvoj tik šį pasaulį, neatsižvelgdamas į kokį nors kitą pasaulį. H u m a n i s t a i p a d a r ė g a m t i n į ž m o g ų i s t o r i j o s a š i m i; ž m o g a u s i n d i v i d ą, j o p l ė t i m ą i r s t i p r i n i m ą p a s t a t ė i s t o r i j o s s i e k i u. Trumpai sakant, buvo padėtas pamatas humanistinei pasaulėžiūrai, kurioje centras yra žmogus, ne Dievas, kaip kad buvo viduramžių pasaulėžiūroje.

Iš čia prasidėjo žmogaus individo statymas ant piedestalo. Neatsitiktinai XVI amž. žmogaus individualybė kilo ir stiprėjo, laužydama visas trukdančias kliūtis, nesivaržydama jokiomis piktadarybėmis, žmogžudystėmis ir tt. Neatsitiktinai tuomet gyvena Borgijų šeimyna, Benvenuto Cellini ir daug kitų kriminalinių tipų, kurių asmens užsigeidimai buvo viršum visa ko.

Humanizmas palaisvino žmogaus jėgas, viduramžio ilgai varžomas, kurios ir pasireiškė didžiausia Renesanso kūryba visose gyvenimo srityse. Renesansas davė laisvai žaidžiančioms žmogaus jėgoms pradžią ir visokiems mėginimams bei ieškojimas. Humanistini. Renesansas sukūrė daug įstabių dalykų, įnešė į žmogaus kultūrą daug naujų vertybių, todel jo reikšmė be galo didi. Renesansas sugrąžino žmogų vėl prie gamtos, kuri viduramžių buvo permaža paisoma. Renesansas gamtą palaisvino ir pradėjo joje ieškoti savo gyvenimo ir kūrybos versmių; Renesanso žmonės pajuto gamtą esančią gyvą ir įdvasintą.

Bet nežymiai, pats nepastebėdamas, Renesanso žmogus, pernelig mylėdamas gamtą, pats pateko į gamtinio gyvenimo verpetą, tapo gamtos vergu. Žmogus pajuto esąs dvasiškai prigulmingas, priklausąs gamtos medžiališkumo, o su gamtos dvasia nesusiliėjo taip, kaip kad buvo susiliejęs, pav. toks šv. Pranciškus Asižietis ir kiti tos dvasios žmonės.

Renesansas turėjo savyje mirties nuodų todel, kad jo esmėje glūdėjo žalinga humanizmo prieštarybė, būtent, humanizmas išaukštino žmogų, įtikino jį turint n e i š s e m i a m a s, n e r i b o t a s j ė g a s, b e t d r a u g e, t u o p a č i u m e t u l a i k ė ž m o g ų e s a n t g a m t o s p r i k a u s o m a, n e t u r i n č i a d v a s i o s l a i s v ė s e s y b e.

Humanizmas, išaukštinęs žmogų, drauge pavergė jį gamtos būtinybei. Renesansas, remdamasis humanizmu, atidengė žmogui jo kūrybines jėgas, bet kaip gamtinės, o ne dvasinės esybės; taigi Renesansas atitraukė žmogų nuo dvasinio gyvenimo versmių, paglemžė, paneigė d v a s i n į ž m o g ų, k u r s t i k i r g a l i b ū t i k ū r ė j a s ir pripažino esant tik g a m t i n į ž m o g ų—b ū t i n y b ė s v e r g ą.

Gamtinio žmogaus triumfas prieš dvasinį žmogų naujosios istorijos laikotarpy išsekdino, išsėmė kūrybines jėgas, o galų gale panaikino ir patį humanizmą. Kitaip ir negalėjo būti, nes gamtinis žmogus, atskilęs nuo

dvasinio, neturi neišsemiamų kūrybos versmių, tat ir turėjo išsisemti; todel dabar ir juntamas kaž koks išsisėmimas, nuovargis ir krachai visose gyvenimo srityse, nežiūrint į didelius gamtos mokslų ir technikos laimėjimus.

Italų Renesansas buvo pirmasis humanizmo reiškinys ir triumfas, bet buvo dar artimas krikščionybei, nes sėmė sau sultis ir gaivinosi iš dviejų versmių: krikščionybės ir antikinio pasaulio.

Paskiau Reformacija buvo kitas humanistinio Renesanso reiškinys, tolimesnis Italų Renesanse pradėto proceso tęsinys. Bet Reformacija buvo pradėta kitos rasės, su kitokiu temperamentu, šiaurėje gyvenančios germanų rasės, neapdovanotos vaizduodamojo meno talentais, bet su savitu dvasios gilumu ir palinkimu protauti; tat ir jų tęsiamas Renesanso procesas įgijo kitą linkmę. Italų Renesansas nebuvo protestas, nei maištas, jis buvo tyra kūryba, plaukianti iš palaisvinto žmogaus jėgų žaidimo. Tas ir yra italų Renesanso gražumas ir amžina jo reikšmė. O Martino Liuterio reforma buvo daugiau maištas prieš religines tradicijas, negu kūryba religijos srityje, maištas, kilęs iš dvasios laisvės troškimo ir mėginimo apseiti ir religijos dalykuose su savo grynu protu be jokių pašalinių pagalbų.

Reformacijos maištas ir protestas pagimdė procesą, iš kurio išplaukė naujosios istorijos laikotarpy racionalizmas, pozitivizmas, socializmas, revoliucijos ir anarchizmas. Prancūzų revolucija, sukelta vardan „žmogaus teisių“, pozitivizmas ir socializmas su komunizmu—visa tai yra humanizmo padarai, etapai ir transformacijos.

Humanizmo transformacijos, įvykusios XIX amž. antroje pusėje ir XX amžiuje, aiškiai pažymi galutiną Renesanso užgesimą ir pabaigą, galutiną kūrybinių jėgų išsisėmimą—dekadentizmą. Dekadentizmas ir yra vienas iš Renesanso užgesimo formų.

Ne veltui, neatsitiktinai du genialūs XIX amž. minčių valdovai: Fr. Nietzschė ir K. Marks'as,—kiekvienas savotiškai įrodė humanizmo žlugimą. Nietzschei humanizmas save neigia ir naikina individualizmo formoje, Marksui—kolektivizmo formoje.

Nietzschė laiko savo laikų žmogų tiesiog gėda ir pažeminimu, todel ir trokšta pergalėti tą žmogų, neigia žmogaus individo vertę, taigi trauko ryšius su Humanizmu ir Renesansu. Jis skelbia dabartiniam žmogui žiaurumus vardan tolimo žmogaus, vardan viršžmoniškų siekių, vardan Übermensch'o. Jo Übermensch'as atstoja prarastą, pamestą Dievą. Viršžmoniškame Nietzschė's individualizme nustoja vertės netik žmogaus individualumas, bet nyksta ir jo vaizdas.

Tiek pat, tik kitaip, ir Marksui humanizmas virsta antihumanizmu. Marksas laiko žmogaus individualybę seno buržuazinio pasaulio palikimu ir reikalauja, kad ji būtų pergalėta, kad ji ištirptų kolektivizme. Markso moralybė nepripažįsta žmogaus individualybės vertės, skelbia individui žiaurumus vardan kolektivo, taigi taip pat trauko ryšius su humanizmu. Ir Markso kolektivizme yra kaž kas viršžmoniška, jame nyksta žmogaus asmuo ir vaizdas.

Nietzschė ir Marksas—abudu yra teisėti Renesanso sūnūs ir abudu, nors kiekvienas saviškai, užbaigia humanizmą ir iškelia aikštėn jo iliuzijas. Po jų dabar begu gali ką vilioti geraširdis humanizmas, begu kas gali

sentimentaliai džiaugtis humanistinėmis idejomis ir vadovautis jo obalsiais. Šiandie vietoj Renesanso idealų ir Humanizmo idejų atsirado kitos idejos ir idealai, dabar nebeieškoma tobulumo pavyzdžių antikiniame pasauly, antikų mene, bet randama jų mašinoje, kuri šiandie yra pilnai apgalėjusi žmogaus gyvenimą, nes šiandie ji diktuoja gyvenimo sąlygas ir valdo žmonių gyvenimą. Šio svarbaus šių dienų reiškinio šaknys taip pat glūdi Renesanse, nes tenai atsirado žmogaus santykis su gamta ne tik meninis, bet ir moksliškas—pažinimo santykis. Renesanso metu buvo pradėta žiūrėt į gamtą ne tik gamtos mylėtojo šv. Pranciškaus akimis, bet ir Leonardo Vinčio — mokslininko tyrinėtojo akimis. Iš tenai eina gamtos mokslų pradžia, tenai buvo padėtas pamatas tų mokslų triumfams ir įvairiems įvairiausiems aptikimams technikos srityje, aptikimams privedusiems lig to, kad mašina pagaliau užviešpatavo žmogaus gyvenimą

Taigi, Renesanso galas pasirodė visiškai neatitinkąs jo pradžiai. Ankstyvo Renesanso žmonių meilingas, džiaugsmingas santykiavimas su gamta paskum virto kova prieš gamtą su mašinos pagalba.

Neatsitiktinai mūsų laiko menininkai nebeieško gamtoje tobūlumo pavyzdžių, kaip kad Renesanso menininkai ieškojo, nebeseka gamtos formomis. Bendrai, mes dabar esame su gamta karo stovyje, vidujiniai esame gamtai svetimi, mes ją laikome negyvu mechanizmu, tarp mūsų ir gamtos stovi mašina. Taigi, Renesansas davė pradžią mašinai, o ji Renesansą pribaigė.

Mašinos įsibrovimo į žmogaus gyvenimą padarai pasirodė begaliniai. Mašina įtraukė į save visą žmogų, net jo dvasios gyvenimą ir kūrybos sritį. Netik visas gyvenimas, bet ir menas pasirodė pagautas mašinizacijos proceso ir čia, mene, atsiliepė, stipriai pasižymėjo mašinai privalus organinės čielybės skaldymas. Todel tatai šių laikų mene (žinoma, simptomtingose srovėse) žmogaus ir gamtos formos bedarkomos visai išnyko. Futurizmas, supramatizmas ir konstruktivizmas galutinai pakeitė Renesanso darbą, nes tenai buvo visuomet kreiptas į gamtos ir žmogaus amžinas formas ir tenai ieškota tobūlumo pavyzdžių; o futurizmas ir kitos šių laikų meno srovės ieško sau pavyzdžių ne gamtoje, ne antikuose, bet mašinoje. Šių laikų menas pagautas yra mašinos atliekamo proceso—visa skaidyti, skaldyti. Todel dabar mene žmogaus vaizdas, siela, kūnas—visa sudarkyta į šipulius ir visai išnyko. Pavyzdžiui, futuristų tapyboje regimų daiktų formų ribos visai panaikintos, visa čia susimaišo, žmogus virsta negyvu daiktu; medžio, stiklo, skardos, laikraščių gabalai įsibrauna į gamtos formas, sudarko jas ir sugriauna.

Taigi matome, kaip žmogaus individualybės išaukštinimas Renesanso pradžioje užsibaigė pagaliau jo individualybės smerkimu, neigimu ir jo vaizdo suskaldymu ir panaikinimu. Tokia tatai buvo Renesanso pabaiga.

Mes dabar gyvename laikotarpį, kai gęsta Renesanso paskutiniai spinduliai, tyla jo obalsių paskutiniai garsai.

Mūsų laikai daug turi panašumo su III ir IV amž. po Kristaus gimimo, kai antikinė pasaulėžiūra baigė gesti, o pradėjo kurtis nauja, krikščioniška, kai Romos imperija baigė griūti ir irti, nežiūrint jokių pastangų tam procesui sulaikyti.

Iš to, kas pasakyta, nebesunku padaryti išvadą, nušviečiančią, kodel šiandie menas liko taip nuošalus nuo gyvenimo, kodel menas eina savo keliu, o gyvenimas—savo, kodel menas nustojo tos magiškos jėgos paveikti gyvenimą, kaip kad veikė ir žadino gyvenimą kitais laikais.

Mes nė kiek nesistebime žinodami, kad senam pasauliui merdėjant, gęstant senai pasaulėžiūrai, antikinio meno formos buvo nustojusios savo žavėjančios jėgos ir ilgą laiką, per 1000 metų, visiškai užmirštos, užmestos ir labai maža beturėjo poveikio gyvenimui. Tik vėliau, nuo XIII amž. vel pradeda iš ilgo letargo atsibusti ir veikti gyvenimą, nors, žinoma, kitaip, negu anksčiau, savo laiku veikė.

Ir dabar, baigiantis renesansinei epochai, gimstant naujai, dar neturinčiai nė vardo, senojo meno formos, išplaukusios iš humanizmo idealogijos, dabar nustojo tos magiškos, žavėjančios reikšmės, kurią jos savo laiku turėjo.

Gimstanti nauja epocha su kitokia pasaulėžiūra reikalinga ir tam tikrų naujų meno formų. Juk kiekviena pasaulėžiūra, kiekviena religija turi ir tikras atatinkamas meno formas, taigi ir naujai besikūrianti pasaulėžiūra, naujai užstojanti istorinė epocha turės susikurti jau tam tikrą meną.

Koks bus tas naujas menas, dabar begu galima numanyti ar spėlioti.

Iš įvairių, taip skirtingų versmių, kaip Vl. Soloviovas ir Ostvaldas Špengleris, yra spėliojimų ir tvirtinimų, kad ateisiąs (pamaželi ar katastrofiškai—nežinia) naujas žmonijos gyvenime periodas, kad įvyksiąs didis meno likime ir santykiavime su gyvenimu kitimas. Tuomet menas šių dienų prasme nebebūsiąs reikalingas, bet menui būsiąs statomas daug svarbesnis uždavinys, būtent,—perkurti pasaulį grožyje, iš meno būsią reikalaujama ne tik puošti gyvenimą, kaip lig šiol daro, bet padaryti patį gyvenimą gražų, nereikalingą papuošimų.

Nors tokios mintys kol kas mums atrodo utopiško—(kartais ir utopijos virsta realybėmis), vienas dalykas yra tikras, kad šiandie, griūnant renesansinės kultūros rūmui, menas neturi būti griūnančio laužo puošėjas, bet turi būti naujos kultūros rūmų statytojas. Kitaip negalės išnykti dabar prasižiojusi kiaurimė tarp meno ir gyvenimo; menas merdės, gyvenimas biaurės, kaip kad dabar dedas.

Taigi, šių laikų menininkai stovi prieš labai sunkius ir svarbius uždavinius: išsižadėti eklektinio jovalo, kuriuo yra šių dienų menas, ir kurti naujai besikuriančiai kultūrai tinkamą meną. Kas tai sugebės, tas tik ir galės menininko vardą nešioti.

Kas iš eklektizmo klampynės neįstengs pasikelti, tas liks nuošaliai nuo šių laikų visuomenės idealų, ir jokios reikšmės gyvenime jų darbai neturės ir bus jie tik nereikalingi priedėliai. Šiuo atveju gerai yra pasakęs Charles Baudelaire: „Nors kažin kaip gabūs būtų menininkai eklektikai, vis delto jie yra silpni, nes tai yra žmonės nieko nemylį, be idealo ir neturį prieš akis nei žvaigždės, nei busolios“.

Bet kad šiandie menininkas galėtų turėti vadovaujančią jo kūrybai žvaigždę, jis turi būti nepaprastai akylus, jautrus, apdovanotas galinga intuicija, apsiginklavęs plačiu išlavinimu, nes šiandie aplink mus yra toks tirštas rūkas, taip tamsios ūkanos, kad priešaky nieko nesimato: senos žvaigždės

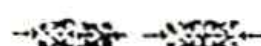
užgeso, o naujos vos vos tik mirga ir pamatyti joms reikia genijaus intuicijos.

Šiandie noris turėti reikšmės gyvenime menininkas turėtų eiti naujos kultūros kūrėjų, naujų žvaigždžių ieškotojų pirmosiose eilėse, todel turėtų išsižadėti dabar taip branginamos menininkų obskurantizmo nekaltybės, kuri visur, ypač pas mus, menininkų yra su pietizmu garbinama.

Eidamas naujų žvaigždžių ieškotojų priešaky, menininkas, žinoma, turi būti visai laisvas savo kūryboje ir gali kurti sau, kaip jam noris, o ne kaip kitiems patinka. Vis delto jo darbai tuomet bus vienybėje su visuomenės idealais, ir, kaip tokie, reikšmingi, prasmingi ir reikalingi, nes netik rodys, bet ir vykins, įgyvendins visuomenės idealus.

Jei visuomet iš menininko-kūrėjo daug buvo reikalaujama—neužmirština, kad visi dideli meno kūrėjai buvo savo laiko kultūringiausi žmonės—tat dabar renesansinės kultūros krizio laikotarpy, iš meno kūrėjo juoba daugiau reikalaujama, juoba jis turi būti kultūros klausimų sūkury, daugiau žiūrėti priekyn, į ateitį, negu dairytis atgal ir negu klausyti atgyventų obalsių ir gailėtis, kad jie nieko nebereiškia, negu gromuloti atgyventas tradicijas, gailestaujant, kad gyvenimas jomis nebesivadovauja.

Užbaigdamas dar pakartosiu Baudelaire'o žodžius, kad menininkas turi turėti busolią ir žvaigždę, kurią pamylėjęs sektų ir sekdamas ją, laisvai kurtų; tada vel atsiras vienybė tarp meno kūrėjų ir visuomenės, tada menas vel užims gyvenime tinkamą sau vietą.



Vladimiras Soloviovas ir jo pasaulio sielos koncepcija.

(*Jo 25 metų mirties sukaktuves minint*).

Par. St. Šalkauskis. Kaunas.

Pasiaiškinimo žodis.
I. Trumpa Vl. Soloviovo gyvenimo bei veikalų apžvalga.
II. Vl. Soloviovo koncepcija apie pasaulio sielą ir jos kritika.
Bendra išvada apie filosofiškąjį Vl. Soloviovo tipą.

Šis rašinys yra sudarytas iš pradžios ir galo autoriaus disertacijos, pavadintos „L'Ame du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev" (Pasaulio siela Vladimiro Soloviovo filosofijoje). Jis iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip autoriaus disertacijos santrauka, kuri turėtų supažindinti skaitytoją su bendromis jos prielaidomis ir išvadomis. Autorius yra manęs, kad versti ištisai savo disertacija lietuvių kalba būtų šiuo tarpu netikslinga. Užtat duoti galimybės lietuvių visuomenei susipažinti su bendromis jos išdavomis jis laikė tinkamu dalyku del kelių priežasčių. Visų pirma Soloviovo koncepcija apie pasaulio sielą turi centrinę vietą ne tik jo filosofijoje, bet ir jo gyvenime apskritai, nors dažniausiai tesudaro vien paslėptą jo pergyvenimų bei samprotavimų branduolį. Antra vertus, susipažinimas su šituo Soloviovo pasaulėžiūros branduoliu tegalimas vien sąryšyje su bendrais jo gyvenimo ir filosofinės kūrybos tyrinėjimais. Kadangi autoriaus disertacija ir turėjo savo tikslu nušviesti centrinę Soloviovo koncepciją sąryšyje su bendra jo filosofijos apžvalga, tai šitos disertacijos santrauka gali tarnauti lietuvių visuomenei savo rūšies įvada į Soloviovo filosofiją, t. y. tuo, nuo ko reikėtų pradėti norint sąmoningai ją studijuoti.

Be to, darydamas savo disertacijos santrauką, autorius turėjo ir grynai asmeninių motivų. Autoriaus disertacija apie pasaulio sielą Soloviovo filosofijoje yra sykiu tiek dėkingumo, kiek ir emancipacijos išraiška atžvilgiu į filosofą, kuris pirmas yra sužadinęs autoriuje filosofijos meilę ir pakreipęs jį į savo minties vagą. Sužavėtas plačiu sintetiniu Soloviovo užsimojimu, autorius bandė išaiškinti ir pateisinti centrinę intuitivinio jo sintetizmo koncepciją, kuri, kad ir buvo tiek pačio Soloviovo, kiek ir jo sekėjų skelbiama prie kiekvienos progos, tačiau nebuvo iki šiolei sistemingai išdėstyta ir kritiškai patikrinta. Šitokiu sistemingos apologijos tikslu ir buvo autoriaus sumanyta minėtoji disertacija. Dirbdamas šitą darbą, autorius beveik iki pat galo, būtent, neprieidamas tik kritiškosios jo dalies, turėjo vilties apginti Soloviovo koncepciją ir todel visą laiką stengėsi išrodyti ją iš stipriausios pusės. Tačiau, kai teko viskas suimti krūvon, autoriui galutinai paaiškėjo, kad Soloviovo koncepcija apie pasaulio sielą negali būti pateisinta kritiškosios minties šviesoje. Tuo pačiu laiku aristoteliškos-tomiškos filosofijos studijavimas autorių įtikrino, kad tarp Platono intuitivinio sintetizmo, kuriuo sekė Soloviovas, ir Aristotelio intelektualinio bei integralinio sintetizmo, kuriuo sekė šv. Tomas Akvinietis, yra istorinės evoliucijos, arba net skirtumo filosofinio subrendimo atžvilgiu, nors tarp jų dviejų apskritai nėra principialaus prieštaravimo, kaip kad tokio prieštaravimo nėra tarp romantinio jaunatvės idealizmo ir idealinės pilnutinio subrendimo nuotaikos. Todel kritiškoji autoriaus disertacijos dalis neišėjo galų gale Soloviovo naudai.

Čia betgi autorius laiko savo prievole pareikšti, kad Soloviovo koncepcijos kritika buvo sykiu pačio autoriaus autokritikos aktas. Būdamas toli gražu dar nesubrendusiu filosofijos mėgėju ir gyvendamas Soloviovo koncepcijų įtakoje, autorius užsi ngažavo lietuvių visuomenės akyse rašiniu, pavadintu „Bažnyčia bei kultūra" ir įdėtu 1914 ir 1913 metais „Draugijos" 83, 84, 86 ir 87 numeriuose. Šitame rašinyje rado sau vietos ir pasaulio sielos koncepcija ir tas nesąmoningas filosofavimas, kuris racionalizuoja teologijos dalykus ir mistifikuoja filosofijos dalykus, ir kuriuo taip pat nusidėdavo pirmas autoriaus mėgiamas filosofas. Pasidalinti tat savo disertacijos išdavomis verčia autorių ir autokritikos reikalas, nes jis norėtų šiąja proga nusiimti moralinę atsakomybę už paskelbimą spaudoje idejų, kurių dabar nepripažįsta tikromis. Autorius bijo tik, kad šitas autokritikos veiksmas neišeitų su skriauda pačiam Soloviovui, kuris vis delto tebepaliko neišdildomų pėdsakų filosofiniam jo likimui. Kritikuodamas tat Soloviovą, autorius pageidautų, kad šita kritika būtų skaitytojo priimta su tuo išvidiniu palankumu didžiajam rusų filosofui, kurio jis iš tikrųjų pelnė.

I. Trumpa Vl. Soloviovo gyvenimo bei veikalų apžvalga.

1. Soloviovo rolė dvasinėje rusų tautos evoliucijoje šalia Dostojevskio ir Tolstojaus. — 2. Soloviovo studijų eiga ir jo pirmoji disertacija „Vakarų filosofijos krizis". — 3. Akademinio veikimo pradžia ir sistemos apmatai „Filosofiniuose pilnutinės žinijos praduose". — 4. Daktariškoji disertacija „Atpalaiduotųjų pradų kritika" ir akademinio veikimo galas. — 5. Religinio utopizmo laikotarpis Soloviovo gyvenime. — 6. Grįžimas prie filosofijos ir atbaigiamasis pozityviosios kūrybos laikotarpis. — 7. Soloviovas Rytų ir Vakarų priešenybės šviesoje. — 8. Individualinis ir tautinis pasaulio sielos koncepcijos šaltinis ir jos jungiamoji reikšmė Soloviovo sistemai.

1. — Dvasinės rusų kultūros istorijoje trys vardai liks visados atmintini. Yra tai Dostojevskis, Tolstojus ir Soloviovas. Būdami sykiu tikrais to pačio tautinio genijaus reiškėjais, jie tačiau ryškiai bei giliai skiriasi tarp savęs, nes kiekvienas iš jų turi tam tikrą savą fizionomiją. Vis delto jie visi atstovauja vienai dvasinei evoliucijai, kurios išsivystymas, kad ir rodosi kartais paradoksaliu, eina betgi logiškosios pažangos keliu.

Dostojevskis iškėlė aikštėn gaivalingą rusų tautos esmę, kurią jis buvo susekęs iki pat gelmių. Šis žiaurusis talentas, kaip kartais jį vadindavo, turėjo daug išgyventi, kol galėjo atlikti šitą savo uždavinį. Pasmerktas mirti ir visai netikėtai patyręs malonės, Dostojevskis per ketverius metus kalėjo katargoje, o paskui ištisą metų eilę kentėjo ištrėmimo naštą Sibire. Šitokiose gyvenimo aplinkybėse jis ūgdė savo talentą, akylai domėdamasis giliausiomis rusų sielos ypatybėmis. Čia jis patiria ardomąją tautinio rusų gaivalo galybę; bet čia pat jis pastebi irgi slapta rusenančią dieviškąją kibirkštėlę, kuri pajėgia chaoso gaivalą suvaldyti ir palenkti tvarkai vienu galingu kuriamuoju f i a t.

Su tiesiog negailestingu atvirumu Dostojevskio kūryba parodo chaoso galybę pasaulyje, ir tik mokanti paguosti autoriaus dovana tesugeba palaikyti skaitytojuje pasitikėjimą būsima kosmo harmonija. Tačiau pats Dostojevskis nesugebėjo atvaizduoti dailiojoje savo kūryboje tikrąjį dvasinio

kosmo gimimą pasaulyje. Galima net pasakyti, kad jo kūryba buvo ne kas kita, kaip nuolat kuriamas, bet visados bejėgis užsimojimas pasiekti tikslą, kuris buvo sužavėjęs jo genijų, bet paliko jam niekados neįvykdomas. Tamsi tikrovės bedugnė ir kaitrus tikėjimas į idealą, štai du priešingu, bet neatskiriamu jo kūrybos atžvilgiu. Iš tikrųjų, šioje jo kūryboje buvo statoma kultūros problema, suprantama taip plačiai, kaip tai pridera neribotai žmogaus dvasiai.

Išspręsti šitą problemą bando kitu du paminėtuoju rusų mąstytoju— Tolstojus ir Soloviovas, nors kiekvienas iš jų dviejų daro tai pagal įvairius principus ir su įvairiomis išdavomis. Tolstojus, tasai likimo lepintas didikas, semia akstinų dailiajai savo kūrybai iš kasdienio pilko gyvenimo. Kilęs iš visuomenės sluoksnio, kuris giriasi savo kultūra, esančia iš tikrųjų gana abejotinos vertės, jis palenkia griežtai moralinei kritikai vidutinį žmogų ir išdavoje prieina neigimą tradicinių kultūrinio gyvenimo lyčių.

Būdamas galingas asmuo, sugebąs nustatyti savaimingu būdu pusiausvirą tarp gyvenimo ir sąmonės, jis buvo linkęs tikėti, kad pakanka pažinti tiesa, norint tapti tobulu. Iš čion tasai principialiai pasivus jo nusistatymas gyvenime, kurį jis ryškiai pažymėjo tokiais žinomais posakiais, kaip „nesipriešinimasis blogiui" ir „kultūrinis neveikimas". Ištikimas „kultūrinio apsiprasčiokinimo" principui, jis meta šalin romanisto plunksną, laimėjusią jam pasaulinį vardą, ir pasineria bergždžiame moralizavimo darbe, siekiančiame anarchistinį gyvenimo idealą. Mažne taip pat, kaip ir Dostojevskis, Tolstojus atjausdavo irgi idealo ir tikrovės antagonizmą, bet tuo tarpu, kai pirmasis suvokia visą kultūrinės problemos sunkumą, antrasis pasitenkina principialiu jos pačios neigimu.

Jei rusų kultūros vyksme Tolstojus pasireiškė neigiamosios linkmės atstovu, tai Soloviovas, atvirkšiai, buvo aktiviu tęsėju to kultūrinio uždavinio, kurį neaiškiai buvo teužbrėžęs Dostojevskis. Soloviovas stengiasi visų pirma sąmonėje apgalėti suorganizuotos minties priemonėmis dabarties gyvenimo chaosą. Tokiu būdu jis tampa pirmuoju tikrai originaliu ir iki šioliai žymiausiu rusų filosofu. Su nepaprastu užsimojimu jis suskato megzti platų bei didingą visuotinosios sintezės tinklą, kuris suimtų ir apvaldytų visus nepažabotus chotingo gyvenimo gaivalus. Norėdamas atsverti Tolstojaus pasivumo principus, Soloviovas skelbia kovą su blogiu, kuriamąją pažangą ir pilnutinės kultūros idealą. Jis gerai nusimano apie didelį tolstojiškos propagandos pavojų*) ir, nesvyruodamas skelbia karą dvasiniam jos tėvui.

Jau 1889 metais Soloviovas padarė rusų visuomenei tą pramatomąjį įspėjimą, kuris parodo, kaip aiškus bei tikras buvo jo žvilgis, kaip jis skaitė liūdnas būsimų įvykių išdavas, glūdėjusias tautinės rusų sielos linkmėse. „Artimoji ateitis, sakė jis tuomet, ruošia mums bandymų, kokių nėra dar mačiusi istorija" (V, 221).

Šiandien šis pranašavimas yra jau išsipildęs. Išsijuosusi anarchija nėra radusi susipratusiuose ir kultūringuose rusų visuomenės elementuose

---

*) Visos ištraukos daromos iš Vl. Soloviovo raštų, išleistų 1903 metais Petrapilyje 9 tomais, firmos „Obščestvennaja pol'za". Šalia ištraukų tomai pažymimi romaniškais, ir puslapiai—arabiškais skaitmenimis. — *St. Š.*

aktivaus bei kuriamojo pasipriešinimo. Beprasmis tautinio rusų gyvenimo realizmas yra parodęs viešumoje tikrąjį savo veidą ir ironingu nusišypsojimu piktai pasijuokė iš visų platoniškų idealo pasiilgimų. Bet, jei dabartis jam dar priklauso, tai dar nereiškia, kad ateitis nematys atvaduojamojo ir vaisingo idealizmo atgimimo. Tada ir pakraipa, kuriai atstovauja Soloviovas, neabejojant turės irgi atlikti savo rolę atgijimo darbe. Ir to pakanka, kad būtų akyliai studijuojami gyvenimas ir veikalai šito žymaus mąstytojo, mažiau žinomo kultūringame pasaulyje, negu du minėtuoju jo tautiečiu, bet užtat turinčio dvasiniam rusų tautos gyvenimui neabejojamai daugiau pozitivios reikšmės.

2. — Vladimiras Soloviovas buvo gimęs Maskvoje 1853 metais sausio m. 16/28 dieną. Jo tėvas Sergėjus Soloviovas buvo Maskvos Universiteto profesorius, pagarsėjęs, kaipo vienas iš žymiausių rusų istorikų. Iki 11 metų amžiaus jaunas Vladimiras buvo rūpestingai auklėjamas namie, o nuo 1864 metų jis ėmė lankyti 5-ją Maskvos gimnaziją, kurią ir pabaigė, teturėdamas vos 16 metų. Įstojęs 1869 metais į Maskvos Universitetą, jis studijavo pirmus trejus metus gamtos mokslus Fizikos-Matematikos Fakultete, paskui vienerius metus—filosofiją Istoriniame-Filologiniame Fakultete ir dar vienerius metus klausė teologijos Dvasinėje Akademijoje. Galų gale jis atsideda filosofijai ir jau 1874 metų pabaigoje gina viešai magistro disertaciją, įvardytą „Vakarų filosofijos krizis". Savo uždavinį jis atliko su tokiu pasisekimu, visų viešai pripažintu, kad žinomas istorikas K. Bestuževas-Riuminas, sužavėtas jaunu mokslininku, jau tuomet pasakė: „Jei šios dienos viltis išsipildys ateityje, Rusija gali pasidžiaugti dar vienu genialiu žmogum".

Jau anais laikais Soloviovas buvo turėjęs savų filosofinių įsitikrinimų. Būdamas dar visai jaunas, jis išgyveno audringą pervartą religiniame savo gyvenime, ir jau suskubo pereiti nuo kraštutinio nihilizmo prie pozitivios religinės pasaulėžiūros, stengdamasis suderinti su šia pastarąja visą savo veikimą ir, tarp kitko, laisvą filosofinės minties darbą.

Magistriškąją savo disertaciją Soloviovas pradeda šitokiais žodžiais: „Į šios knygos pagrindą padėtas įsitikinimas, kad filosofija, suprantama, kaipo atitrauktasis, išimtinai teorinis pažinimas, pabaigė savo išsivystymą ir negrįžtamai perėjo į praeities pasaulį" (I, 26). Sykiu Soloviovas skuba čia pat pareikšti, kad šitą atbaigtą atitrauktosios filosofijos išsivystymą jis anaiptol nelaiko nevaisingu, ir kad, atvirkščiai, jis aukštai vertina teigiamąsias jos išdavas.

Todel kritiškasis jo uždavinys turėjo trejopą tikslą: pirma, iškelti aikštėn tai, ką atitraukto bei vienašališko turėjo naujųjų laikų filosofija; ir, antra, susekti tikrąjį filosofinį metodą, pasinaudojus neigiamuoju naujosios filosofijos patyrimu.

Bendra išvada, kurią jis prieina, yra konstatavimas, kad dvi pagrindinės filosofinės naujųjų laikų pakraipos—grynas racionalizmas ir grynas empirizmas—nesugebėjo patiekti filosofinio tiesos pažinimo. Racionalistinė pakraipa, besiremianti išimtinai sąvoka, Soloviovo supratimu, tetiekia vien galimo pažinimo, tuo tarpu, kad empiristinė pakraipa, tenorinti turėti reikalo vien su apraiškomis, neduoda jokio pažinimo. Ogi tikras filosofinis metodas tegali būti nustatytas vien sąryšyje su pripažinimu metafizikoje konkre-

tinės vienatinės bei visuotinos dvasios, kaipo absoliutinės pirmapradės. Etikos srityje išvada iš naujųjų laikų filosofijos išsivystymo turi būti pripažinimas, kad aukščiausia dorinė gerovė tegali būti atsiekta visų būtybių drauge ir dargi to visuotinojo vyksmo išdavoje, kurio pabaiga yra panaikinimas išskiriamojo atskirų būtybių egoizmo, besireiškiančio materialiniame jų antagonizme, ir jų atstatymas kaipo dvasių karalijos, suimamos į absoliutinės dvasios visuotinumą (I, 143).

Tai, kas labiausiai davė Solovioviui progos padaryti šitokias išvadas, buvo Hartmano filosofija, kurią jis laikė logišku ir būtinu sekmenimi iš filosofinio Vakarų minties išsivystymo. „Nesąmonybės" filosofijoje Soloviovas buvo net linkęs matyti pirmutinius naujos visuotinosios sintezės bruožus,— sintezės, kuri turėtų apimti mokslą, filosofiją ir religiją. Todel galutinoji jo išvada buvo šitokia: „Nuoseklios filosofinio Vakarų išsivystymo išdavos patvirtina racionalinio pažinimo lytyje tas pačias tiesas, kurios tikėjimo ir dvasinio veizdėjimo lytyje buvo skelbiamos didžiosiose teologiškosiose Rytų (iš dalies senovinių, ir ypatingai krikščioniškų) doktrinose. Tokiu būdu šita naujausioji filosofija su logiškuoju vakariškosios lyties tobulumu stengiasi sujungti pilną Rytų dvasinių veizdėjimų turinį. Remdamasi iš vienos pusės pozitivaus mokslo daviniais, šita filosofija iš kitos pusės tiesia ranką religijai" (I, 143).

3. — Už minėtąją disertaciją Soloviovas gavo magistro laipsnį ir buvo paskirtas filosofijos docentu į Maskvos Universitetą. 1875 metų pradžioje jaunas—vos tik 22 metų—docentas paskaitė įžengiamąją savo paskaitą, pavadintą „Metafizika ir pozitivioji žinija", ir paskui per tris mėnesius turėjo nepaprasto savo klausytojuose pasisekimo. Buvo gandų, kad taip lengvai jauno profesoriaus laimėtas pasisekimas ne visiems vyresniems jo kolegoms patiko, ir tuo iš dalies aiškinta jo komandiruotė ilgesniam laikui į Vakarų Europą.

Soloviovas iš pradžios nuvyko į Londoną ir dirbo ten kiek laiko Britų Muziejuje. Paskui, savo mistinių palinkimų vedamas, jis pervažiavo Prancūziją ir Italiją, stengdamasis į Aigiptą, kur jis tarp kitko studijavo muzulmonų sektas. 1876 metų gale jis grįžo Maskvon ir pradėjo vėl akademinį darbą, bet jau privatdocentu. Tačiau jau kitų metų pradžioje jis turėjo atsistatydinti, įsimaišęs į gynimą vieno iš savo kolegų, kuris, jo supratimu, neteisingai buvo maltretuojamas kitų profesorių.

Šitam maždaug laikui pridera Soloviovo „Filosofiniai pilnutinės žinijos pradai" (1877), š kur mes patiriame, kuo turėtų būti toji visuotinoji sintezė, kuri buvo jo minėta magistriškojoje disertacijoje. Šito naujo veikalo pirmasis skyrius yra pavestas istorinės evoliucijos dėsniui. Čia Soloviovas sąmojingai bando pritaikyti istoriniam žmonijos gyvenimui išsivystymo dėsnį, kuris logiškai buvo Hegelio suformuluotas ir paskui Spencerio panaudotas biologijos reikalams.

Visuotinojo tikslo sąvoka, samprotauja Soloviovas, suponuoja išsivystymo sąvoką. Ogi išsivysfymas suponuoja savo ruožtu išsivystantį subjektą, kuriuo tegali būti gyvas organizmas, kaipo vieninga būtybė, turinti savyje daugybę pradų, tarp savęs iš vidaus sujungtų. „Išsivystymas yra tokia išvidinių organingos būtybės kitimų eilė, kuri eina nuo tam tikros pradžios ir siekia tam tikrą nustatytą tikslą" (I, 229). Pirmasis momentas, arba pradedamasis išsivystymo tarpsnis, pasižymi išviršine vienybe, arba

sudedamųjų organizmo dalių sulapimu į neskiriamąją krūvą. Antrasis momentas, arba vidurinis tarpsnis, yra ne kas kita, kaip išsiskyrimas ir įsigalėjimas atskirų dalių, į kurias dabar pereina aktualumas, priderėjęs anksčiau vienybės pradui. Pagaliau, trečiuoju momentu, kuris yra atbaigiamasis tarpsnis, arba tobulas stovis, atskiri organizmo nariai sujungti tarp savęs iš vidaus ir laisvai pagal nuosavų savo paskyrimų ypatybes.

Soloviovo įsitikinimu, istorinio išsivystymo subjektu yra žmonija, kaipo tikras, nors ir sutelktinis, organizmas. Vis delto pagrindinės bendrai žmogiško gyvenimo lytys turi savo versmę individualinės žmogaus prigimties praduose, tiesa, tik tiek, kiek šie pastarieji turi visuomenės reikšmės. Šitais pradais ir yra: jausmas, protas ir valia, kiek jie turi savo objektais tikrąjį grožį, tiesą ir gėrį.

Judinamuoju visuomeninio gyvenimo pradu yra veiklioji valia. Žmogus geidžia visų pirma materialinio būvio, paskui—teisėtai suorganizuoto, pagaliau—absoliutinio, t. y. pilnutinio amžino. Pirmasis yra laiduojamas ekonominėje bendruomenėje, antrasis—politinėje draugijoje, arba valstybėje, ir trečiasis—dvasinėje draugijoje, arba Bažnyčioje. Tokios yra trys pagrindinės visuomeninio susidraugavimo lytys, kylančios iš žmogaus stengimosi atsiekti objektivųjį gėrį.

Panašiai yra ir su antrąja žmogiškojo gyvenimo sritimi, t. y. su pažinimu. „Savo pažinimo veiksmuose žmogus gali siekti arba turtingumą faktinų žinių, pasemtų iš nuošalinio pasaulio ir žmogaus gyvenimo pastebėjimo bei patyrimo priemonėmis, arba formalinį žinijos tobulumą, t. y. logiškąjį jos, kaipo sistemos, taisyklingumą, arba, pagaliau, žinijos pilnatvę, t. y. absoliutinį turinį. Kitaip tariant, žmogus gali siekti arba materialinį faktiną tikrumą, arba formalinį logiškąjį tikrumą, arba absoliutinį tikrumą. Pažinčių visetas, kuriose persveria empirinis turinys, ir kur reikšmingas yra materialinis tikrumas, sudaro vadinamojo p o z i t i v a u s m o k s l o sritį; žinija, nustatoma labiausiai bendrais principais ir besireiškianti ypatingai logiškuoju tobulumu, arba formaliniu tikrumu, sudaro atitrauktąją f i l o s o f i j ą; pagaliau, žinija, turinti savo objektu ir pradedamuoju punktu absoliutinę realybę, sudaro t e o l o g i j ą. Pozitiviajame moksle viso ko centras yra realus faktas, atitrauktoje filosofijoje — bendroji ideja, teologijoje — absoliutinė esybė" (I. 236).

Trečiasis žmogiškojo gyvenimo pradas randa objektivinę savo išraišką taip pat trijose lytyse žmogaus veikimo, vadinamo kūrybos vardu. Pirmą materialinį laiptą, kur grožio ideja tarnauja tarsi pažiba utilitariniams tikslams, yra techninis menas; aukščiausiu jo apsireiškimu yra architektūra. Antrą, taip sakant, formalinį laiptą, sudaro dailusis menas, arba dailė, kur sprendžiamąją reikšmę turi dailioji lytis,—grožio lytis, išreikšta grynai idealiniu pavidalu. Tokiomis yra skulptūra, tapyba, muzika ir poezija. Techniniuose menuose, kuriuose kuriamojo jausmo produktivumas tiesioginiu būdu pakreiptas į žemesnę išorinio pasaulio prigimtį, esminės reikšmės turi medžiaga; dailiajame mene, arba dailėje, svorio centras glūdi dailiojoje lytyje, kaipo tokioj. Ogi tikras pilnutinis grožis, jungiąs amžiną turinį su amžinąja lytimi, matyt, tegali būti vien kitokiame idealiame pasaulyje, antgamtiniame bei antžmoginiame. Kuriamasis žmogaus jausmo santykiavimas su šituo trancendentiniu pasauliu sudaro mistikos esmę. Tai yra absoliutinis dailės laiptas.

Pagrindines žmogiškojo gyvenimo lytis Soloviovas suveda į šitokią ryškią schemą:

	I. *Kūrybos sritis.*	II. *Pažinimo sritis.*	III. *Praktinio veikimo sritis.*
Subjektivinis pagrindas...	jausmas	protas	valia
Objektivinis principas...	grožis	tiesa	bendrasis gėris
1 laiptas, absoliutinis ..	Mistika	Teologija	Dvasinė bendruomenė (Bažnyčia)
2 laiptas, formalinis...	Dailusis menas	Atitrauktoji filosof.	Politinė draugija (valstybė)
3 laiptas, materialinis..	Techninis menas	Pozitivusis mokslas	Ekonominė bendruomenė

(I, 240)

Pagal istorinio išsivystymo dėsnį žmonija turinti pereiti tris stovius, arba tris tarpsnius, kuriuose ji įvairiai santykiuotų su nurodytosios schemos sritimis ir laiptais. Pirmame tarpsnyje visi kiekvienos srities laiptai, kaip ir visos sritys, glūdi neskiriamosios vienybės stovyje. Atskiras laiptų ir sričių buvimas tėra čia vien potencialus. Šitą tarpsnį sudaro seniausias žmonijos istorijos tarpas, kai pažinimo sritis nebuvo dar suskirstyta tarp teologijos, filosofijos ir specialių mokslų, bet sudarė dar vieną neskirstomą visumą, kuri galima pavadinti t e o s o f i j o s vardu; Bažnyčios, valstybės ir ekonominės bendruomenės srityje pirmutinė vienybė reiškėsi t e o k r a t i j o s pavidalu, ir, pagaliau, mistika, dailė ir techninis menas jungėsi vienoje mistiškoje kūryboje, arba t e u r g i j o j e. Viskas sykiu buvo ne kas kita, kaip religinė visuma.

Antrajame istorinio išsivystymo tarpsnyje žemesnieji laiptai išsilenkia iš po valdžios aukštesniojo laipto ir stengiasi atsiekti visiškąją laisvę. Iš pradžios visi žemesnieji elementai pakyla drauge prieš aukštesnįjį pradą. Tačiau primutinės vienybės irimas tuo dar nesibaigia. Žemesnieji pradai savo ruožtu atsipalaiduoja vieni nuo kitų ir stengiasi pilnai išsivystyti išskiriamajame savo įsigalėjime. Soloviovo supratimu antrasis išsivystymo tarpsnis, prasidėjęs viduramžiais, pasibaigė naujausiais laikais. Taip, visuomeninėje srityje prieš Bažnyčią sukilo valstybinis absoliutizmas, kuris paskui savo ruožtu rado sau priešą ekonominėje organizacijoje, būtent, socializmo lytyje. Pažinimo sritis tuo pačiu laiku buvo palenkta panašiam irimo vyksmui. Nuo teologijos iš pradžios atskilo filosofija, kuri turėjo išskiriamai įsitvirtinti racionalizme. „Hegelis, sako Soloviovas, filosofijai buvo tas pat, ką Liudvikas XIV—valstybei“ (I, 253). Tuo pačiu laiku empirinė pakraipa ruošė išskiriamąjį pozitiviųjų mokslų įsitvirtinimą pažinimo srityje, kas ir pasireiškė pozitivizmo įsigalėjimu. Kūrybos srityje dar viduramžiais viskas buvo palenkta mistikai. Renesanso gadynėje pasireiškia dailiosiomis lytimis laisvoji dailė. Mūsų laikais atėjo galingas realinio bei utilitarinio techninio meno viešpatavimas. Tokiu būdu ekonominis socializmas visuomeninėje srityje, pozitivizmas—pažinimo srityje ir utilitarinis realizmas—kūrybos srityje yra kraštutinė išraiška to vienybės susiskaldymo, kuris yra prigimtas antrajam istorinio išsivystymo tarpsniui.

Atskirų pradų išsiskyrimas tėra pagal išsivystymo dėsnį, vien pereinamasis tarpsnis pakeliui į laisvąją vienybę, kur kiekvienas iš jų turi rasti tinkamą sau vietą. Visai išvidinis ir laisvas jų susiderinimas ir turi sudaryti visuotinosios sintezės esmę. Jei pirmutinė kūrybos vienybė, prisisunkusi mistikos, buvo pavadinta teurgija, tai šita nauja organingai diferenci-

juota vienybė turi būti pavadinta laisvąja teurgija, arba pilnutine kūryba Panašiai teologija harmoningame susiderinime su filosofija ir pozitiviu mokslu turi sudaryti laisvąją teosofiją, arba pilnutinę žiniją. Pagaliau, visuomeninėje srityje dvasinė bendruomenė, arba Bažnyčia, turi sudaryti sykiu su politine ir ekonomine draugija, su kuriomis ji laisvai ir iš vidaus susiderina, vieną tikslingą organizmą—laisvąją teokratiją, arba pilnutinę visuomenę.

Visoms žmogaus gyvenimo sritims aukščiausios prasmės ir absoliutinio turinio suteikia religinis pradas. Religija, kuri yra jungiamasis veiksnys tarp žmogiškojo ir dieviškojo pasaulio, iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip sujungimas į vieną organingą visumą mistikos, teologijos ir Bažnyčios, kurios yra aukščiausios apraiškos trijose gyvenimo srityse. Ogi visos žmogiškojo gyvenimo sritys ir visi laiptai turi sudaryti visuotinąją organingą visumą, vieningą savo pagrindu ir savo tikslu, ir sykiu daugingą savo organais ir nariais. Normalus ir suderintas visų organų ir narių veikimas ir yra ne kas kita, kaip pilnutinis gyvenimas.

4. — Užbrėžęs šitokį platų visuotinosios sintezės planą, Soloviovas, kaipo filosofas, jaučiasi turįs profesinę prievolę pradėti šitą sintezę realizuoti sąmonės srityje. Todėl pirmu jo rūpesniu buvo pateisinti filosofijoje laisvąją teosofiją, kurią „Filosofiniuose pilnutinės žinijos praduose" jis aptaria, kaipo žiniją, turinčią savo objektu tai, kas tikrai yra (τὸ ὄντως ὄν, das wahrhaft Seiende), kiek esybė objektiviai reiškiasi idejoje (I, 283 ir 294). Soloviovas manė pateisinti laisvąją teosofiją ne tik iš pusės jos objekto, bet taip pat apginti jos tikslą, medžiagą, lytį ir vykdomąjį pradą. Jam teosofijos tikslu yra išvidinis žmogaus susijungimas su tikrai realiąja esybe; jos medžiagą sudaro visų rūšių žmogaus patyrimo daviniai, būtent, patyrimo mistinio, psichinio ir fizinio; pagrindinę jos lytį jis matė protiniame veizdėjime, arba idejų intuicijoje, suvestoje į bendrą sistemą logiško atitraukto mąstymo priemonėmis; pagaliau, vykdomuoju jos pradu, arba priežastimi, Soloviovas laikė įkvėpimą, kuriame jis matė aukštesnių idealinių esybių veikmę žmogaus dvasiai.

Tačiau Soloviovas tepajėgė kiek plačiau išvystyti savo laisvąją teosofiją vien iš pusės jos objekto. Iš dalies del asmeninių priežasčių ir iš dalies del išorinių gyvenimo aplinkybių jis nutraukė pradėtąjį darbą, bet sykiu pasinaudojo atsiektomis jau jo išdavomis kitiem dviem veikalam: „Atpalaiduotųjų pradų kritika" ir „Paskaitos apie dievažmogiškumą" *).

Tuo pačiu laiku, kaip Soloviovas pakeitė šitokiu būdu savo darbų planą, jis turėjo irgi pakeisti savo gyvenamąją vietą; ir tai matyti nebuvo visai netikėtas supuolimas. Priverstas palikti Maskvos Universitetą, jis buvo 1877 m. paskirtas nariu Švietimo Ministerijos Mokslo Komiteto Petrapilyje. Čia jis rašo daktariškąją savo disertaciją „Apalaiduotųjų pradų kritika" (1877—1880) ir, ją viešai apgynęs 1880 m., gauna privatdocento vietą Petrapilio Universitete.

„Filosofiniuose pilnutinės žinijos praduose" Soloviovas tikėjosi iš realios esybės idejos išvystyti dialektiniu būdu visą filosofijos turinį. Tačiau

*) Šitos išdavos yra nusakytos pirmajame disertacijos skyriuje, pavadintame „Pasaulio siela ir absoliutas", remiantis tuo jų apdirbimu, kurio jos pasireiškė dviejuose vėlesniuose paminėtuosiuose Soloviovo veikaluose. —*St. Š.*

šitaip sumanytas „organingosios logikos“ planas pasirodė, matyti, neįvykdomas, nes jaunas filosofas nutraukė savo darbą kaip tik tuo laiku, kai spekuliatyvinės atotraukos mazgas pasidarė tiesiog nebeatmezgamu.

Nors Soloviovas ir pavadino savo logiką organinga, norėdamas ją tuo pačiu skirti nuo formalinės Hegelio logikos, jis vis delto buvo dar per didelėje šio jo įtakoje. Į „Filosofinių pradų“ pagrindą buvo jo padėtas įsitikinimas, k d tarp organingo mąstymo ir istorinio išsivystymo yra pilnas sutapimas. Paėmęs pradedamuoju punktu substancialinę vienybę to, kas realiai yra t kroveje,— vienybę, kuri turėtų atsakyti pirmajam istorinio išsivystymo tarpsniui, Soloviovas tikėjosi išvesti iš jos dialektiniu būdu didelį įvairumą viso to, kas yra, o paskui suvesti atskiras idejas vieningoje laisvosios teosofijos sistemoje.

Matydamas, kad panašus bandymas nelengvai gali apsivainikuoti pasisekimu, Soloviovas pajuto, kad savaip suprastas dialektinis metodas neleidžia dar jam aprėpti visą buities tikrovę Todel nuo šiolei jis ima pradedamuoju punktu faktinai įvykusį žmogiškosios minties susiskaldymą, kuris atsako antrajam istorinio išsivystymo tarpsniui. Šiuo reikalu jis stveriasi pozitiviosios kritikos, norėdamas atstatyti atskiras idejas pilnutinės žinijos sistemoje. Šitokio pasiryžimo yra įkvėpta daktariškoji jo disertacija, pavadinta „Atpalaiduotųjų pradų kritika“.

„Atpalaiduotaisiais pradais, pareiškia Soloviovas jos pratartyje, aš vadinu atskiras idejas (atskirus vienatinės bei visuotinos idejos atžvilgius ir elementus), kurios, atitrauktos nuo visumos ir įtvirtintos išskiriamuoju būdu, nustoja tikro savo pobūdžio ir, suėjusios į prieštaravimą bei sąspyrį tarp savęs, palenkia žmogiškąjį pasaulį tam protinio susiskaldymo stoviui, kuriame jis iki šiolei tebėra. Šitų atpalaiduotųjų ir savo atsipalaidavime klaidingų pradų kritika turi susekti dalinę jų reikšmę ir sykiu iškelti aikštėn tą išvidinį prieštaravimą, į kurį jie neišvengiamai patenka, kai tik įsigeidžia užimti visumos vietą“ (II, I).

Bendraime plane Soloviovas numatė tris atpalaiduotųjų pradų kritikos dalis: etinę, gnoseologinę ir estetinę. Šitas suskirstymas gali būti pateisintas tuo, kad dorinis žmogaus veikimas, teorinis pažinimas ir dailioji kūryba visi lygiai reikalauja nelygstamųjų normų ir kriterijų, kuriais turėtų būti vertinamas reikšmingumas šitų trijų veikimo sričių, kuriose turi atatinkamai reikštis gėris, tiesa ir grožis.

Nuo to momento, kai žmogaus mintis ėmė sąmoningai dirbti, susidarė visa eilė religinių ir filosofinių sistemų, kurios įvairių įvairiausiai aptardavo vyriausius pradus, arba principus. Soloviovas skiria visoje šitų principų krūvoje dvi pagrindines grupes. Pirmąją iš jų dviejų sudaro pradai, kurie pasireiškia mūsų sąmonei tarsi iš anksto duoti nepriklausomai nuo mūsų proto darbo. Jie prisiimami tikėjimu, bet ne gaunami iš protinio tyrinėjimo, ir todel asmens sąmonės nusistatymas į juos yra iš pradžios labiausiai pasivus. Šituos pradus Soloviovas vadina teigiamaisiais, arba esminiais.

Antrosios grupės pradai kyla iš aktivaus asmeninės sąmonės apsisprendimo, kai šita sąmonė, neigiamai nusistačiusi į tiesioginius davinius ir, tarp kito, į pirmuosius teigiamuosius pradus, stengiasi racionaliniu tyrinėjimu visuotinųjų santykių nustatyti tam tikrus bendrus teigimus, arba

normas atitrauktojo pobūdžio. Kadangi jie yra diskursivinio žmogaus proto veikimo padaras, Soloviovas vadina juos atitrauktaisiais, arba neigiamaisiais, pradais. Jei pirmieji pradai turi religinės bei gyvastingos reikšmės, tai pastarieji, atvirkščiai, pasižymi moksliniu bei mokykliniu pobūdžiu.

Teigiamieji, arba religiniai, pradai gali remtis arba tiesioginiu asmens patyrimu ir veizdėjimu dieviškųjų idėjų, arba gali būti perteikiami netiesioginiu būdu istorinio padavimo priemonėmis, remiantis pasitikėjimu autoritetu. Pirmuoju atveju religinius pradus Soloviovas vadina mistiniais, antruoju atveju—tradiciniais.

Atitrauktieji pradai savo ruožtu Soloviovo skirstomi į dvi kategorijas. Kiekvienas mūsų proto veikimas, sako jisai, susidaro iš dviejų elementų: iš empirinių davinių, sudarančių materialinį šito protinio veikimo turinį, ir iš racionalinių mūsų protui prigimtų lyčių, kuriomis neišvengiamai yra sąlygojamas šitas veikimas. Žiūrint į tai, katras iš šitų dviejų pradų dedamas į pagrindą, arba katrame iš jų dviejų matomas svorio centras, atitrauktajame tyrinėjime susidaro dvi atitrauktųjų pradų rūšys. Vieni, būtent, išveda tiesą, gėrį ir grožį iš empirinio turinio, arba mūsų veikimo medžiagos, ir todel privalo būti pavadinti empiriniais, arba materialiniais. Kiti įžvelgia šitas vyriausias idejas formalinėse mūsų gryno proto aptartyse, ir todel gali būti pavadinti formaliniais, arba racionaliniais. Kiekvienoje iš šitų pakraipų vyriausieji principai liečia praktinį, teorinį ir estetinį veikimą ir atatinkamai tarnauja kriterijais visoms šitoms trims veikimo sritims.

Soloviovo supratimu, vienašališką bei atitrauktinį pobūdį gali įgauti net teigiamieji pradai, būtent, tada, kai jie stengiasi įtvirtinti išskiriamuoju būdu religinį pradą pažinimo, kūrybos ar praktinio veikimo srityje. Vis delto kiekvienas atitrauktasis pradas, būdamas vienu visuotinosios tiesos atžvilgiu, gali turėti lygstamąjį savo pateisinimą. Sulyg tuo kritiškas metodas, kurį Soloviovas norėtų pritaikinti šitų pradų tyrinėjimui, turėtų reikštis tuo, kad būtini paruošiamieji laiptai būtų nuosekliai panaudojami pilnam sintetiniam aptarimui tų didžiųjų ieškinių, kuriais yra gėris, tiesa ir grožis. Besinaudodamasis šituo kritiškuoju metodu, Soloviovas prieina išvadą, kad vyriausieji visų trijų veikimo sričių principai privalo suderinti organingoje sintezėje empirinį, racionalinį ir mistinį pradą.

Etikos srityje galutinė Soloviovo išvada yra ta, kad vyriausias dorinis principas, turįs vadovauti praktiniam žmogaus veikimui, neišsisemia ne tik empirinėmis malonumo, laimės, simpatijos ir naudos sąvokomis, bet ir atitrauktomis racionalinėmis prievolės arba kategorinio imperativo sąvokomis. Visos šitos sąvokos įeina į vyriausią dorinį principą, kaipo materialinės arba formalinės jo žymės, bet nesudaro dar tikros jo esmės. Dorinis veikimas ne tik turi reikštis tam tikromis savybėmis, pavyzdžiui, tiekti pasitenkinimo, orientuotis bendrąja žmonių nauda, vadovautis simpatijos arba altruizmo jausmais, turėti prievolės arba kategorinio imperativo lytį,—bet jis privalo dar viršaus turėti tam tikrą objektą. Tokiu objektu tegali būti vien normalinė visuomenė, charakterizuojama laisvu draugingumu, arba praktiniu visuotinumu, vardan kurio visi yra veikimo tikslas kiekvienam ir kiekvienas—visiems.

Absoliutinė dorinė visuomenės reikšmė nustatoma religiniu, arba mistiniu, pradu žmoguje ir tiesioginiu būdu išeina aikštėn dvasinėje visuome-

nėje, arba Bažnyčioje. Valstybinė bei ekonominė sritys privalo tarnauti formaline ir materialine aplinkuma, kur galėtų įsiviešpatauti dieviškasis pradas, Bažnyčios atstovaujamas.

Panašiu būdu, padaręs atitrauktųjų pradų, arba principų, kritiką gnoseologijos srityje, Soloviovas prieina išvadą, kad čia turi sueiti organingon sintezėn realizmas, racionalizmas ir misticizmas, kiek jie turi savyje pozitivaus turinio [1].

Iš trijų dalių—etinės, gnoseologinės ir estetinės,—kurios buvo numatytos „Atpalaiduotųjų pradų kritikai", Soloviovas teparašė vien pirmiedvi. Estetinė dalis, reikalaujanti specialaus pasiruošimo, buvo jo atidėta neapribotai ateičiai. Iš tikrųjų, prie jos jis jau nebegrįžo niekados. Vis delto filosofinės jo pažiūros pasireiškė sintetine pakraipa puikiais etiudais, parašytais viduriniame literatinio jo veikimo laikotarpy. Neminint visos eilės kritiškųjų jo straipsnių iš šitos srities, bus čia pravartu tepaminėjus du pagrindiniu jo etiudu: „Grožis gamtoje" (1889) ir „Bendra meno prasmė" (1890). Iš jų ir dar iš „Trijų prakalbų Dostojevskio atminčiai", pasakytų 1881—1882—1883 metais, patiriama, kad pilnutinė Soloviovo sintezė turi apimti estetikos srityje meninį realizmą, atitrauktąjį estetizmą ir kuriamąją mistiką, žinoma, imant juos iš teigiamosios jų pusės [2].

Čia bus ne pro šalį sugrįžus mintimi prie Soloviovo gyvenimo Petrapilyje, kur profesoriškas Soloviovo veikimas truko dar trumpiau, kaip Maskvoje. 1881 metais kovo mėnesio pabaigoje, tuoj po caro Aleksandro II užmušimo, Soloviovas pasakė prakalbą prieš mirties bausmę; smerkdamas tiek raudonąjį terorą, kiek ir baltąjį, jis užbaigė savo prakalbą netiesioginiu paraginimu, atkreiptu į naują carą, dovanoti gyvybę caražudžiams. Šito pakako, kad Soloviovas būtų ant visados pašalintas nuo akademinio veikimo. Jis turėjo tuomet vos tik 28 metus.

5. — Pačios dalykų eigos stumiamas Soloviovas vis labiau įeina publicisto pareigas ir sykiu kaskart daugiau atsideda teologinėms studijoms. Ilgainiui dvi problemos užima centrinę vietą jo sąmonėje ir vis labiau paragina jo valią: tai yra tautinis Rusijos pašaukimas ir Visuotinoji Bažnyčia. Tiesa, jau anksčiau, akademinio jo veikimo laikotarpy, šitos problemos glūdėjo jo sąmonėje, bet vis delto tada jis nebuvo joms išskiriamai atsidėjęs. 1877 metais prakalboje, įvardytoje „Trys jėgos", Soloviovas buvo jau pažymėjęs Rusijos rolę pasaulinėje evoliucijoje. Ogi jo visuotinosios Bažnyčios koncepcija pirmą kartą įgavo ai kią išraišką jo dvylikoje „Paskaitų apie dievažmogiškumą", paskaitytų nuo 1878 iki 1881 metų miestely Solianoj Gorodok. Iš tikrųjų, jau šitos „Paskaitos" yra ne kas kita, kaip logiškas Soloviovo perėjimas nuo filosofinių prie teologinių darbų,—perėjimas, tik pagreitintas del išorinių gyvenimo aplinkybių.

„Religija, sakė Soloviovas pirmoje savo paskaitoje,—kalbant bendrai ir atitrauktinai, yra žmogaus ir pasaulio ryšis su nelygstamuoju pradu ir visos buities centru. Aišku juk savaime, kad, pripažinus šitokio nelygstamojo prado realumą, juomi neišvengiamai turi būti apsprendžiami visi interesai,

---

[1]) Šita sintezė, Soloviovo atsiekta gnoseologijos srityje, trumpai nusakyta IV disertacijos skyriuje, 2 skirsnyje, pavadintame „Formalinis visuotinosios žinijos pagrindas". —

[2]) Pagrindiniai Soloviovo estetikos principai yra nusakyti IV disertacijos skyriuje, 3 skirsnyje, pavadintame „Juntamasis kosmiškojo meno pagrindas". — *St. Š.*

visas žmogaus gyvenimo bei sąmonės turinys; nuo jojo turi pareiti ir prie jo taikytis visa tai, kas yra esminio žmogaus veikime, pažinime ir kūryboje. Jei yra pripažįstamas nelygstamasis buities centras, tai visi gyvenimo rato taškai turi jungtis su juo lygiais spinduliais“ (III, 1).

Kas tat yra pagrindinė šitaip suprantamos religijos tiesa? „Senoji tradicinės religijos lytis, sako Soloviovas, pradeda vykti nuo tikėjimo į Dievą, bet nepadaro iš jo visų nuoseklių išvadų. Dabartinė ateistinė civilizacija pradeda vykti nuo tikėjimo į žmogų, bet ir ji nėra logiška iki galo ir nepadaro iš savo tikėjimo visų išvadų. Tuo tarpu nuosekliai išvestu ir iki galo įvykdytu tuodu tikėjimu—tikėjimas į Dievą ir tikėjimas į žmogų—sutampa vienoje pilnutinėje ir visuotinoje Dievažmogybės tiesoje“ (III, 23).

Realų šios idejos vykdymą Soloviovas mato Visuotinojoje Bažnyčioje ir todel laiko reikalinga pastatyti į sąryšį su jąja visas gyvenimo sritis visuotinosios teokratijos priemonėmis. Ir štai tautinį Rusijos pašaukimą Soloviovas ir buvo linkęs matyti šito didelio uždavinio vykdymą pasaulyje.

Nusakytasis Soloviovo gyvenimo laikotarpis buvo labiausiai intensivios filosofinės kūrybos periodas. Tačiau prof. kunigaikštis Eugenijus Trubeckis, parašęs dviejų tomų veikalą, pavadintą „Vl. Soloviovo pasaulėžiūra“, vadina šitą filosofo gyvenimo laikotarpį vien paruošiamuoju, atžvilgiu į visą jo likimą. Trubeckio supratimu, Soloviovo gyvenime ėjo toliau dar du skirtingu laikotarpiu, iš kurių pirmas, jo pavadintas utopiškuoju, truko nuo 1882 iki 1894 m., ir antras, pavadintas pozitiviuoju, arba atbaigiamuoju, pasirodė filosofo gyvenime paskutiniu, nes truko nuo 1894 iki 1900 m., t. y. iki jo mirties. Pirmajame laikotarpy Soloviovas beveik visiškai atsisako nuo filosofinio darbo. Užtat antrasis laikotarpis pasireiškė jo grįžimu prie intensivios filosofinės kūrybos, kurios tikslu buvo realizuoti tą visuotinosios sintezės planą, kuris buvo jo jaunatvėje sumanytas ir pagilintas jam einant į savo gyvenimo galą.

Analizuodamas vadinamąjį utopiškąjį Soloviovo gyvenimo laikotarpį, kunigaikštis E. Trubeckis vadina jį labiau praktiniu, palyginant su paruošiamuoju laikotarpiu, kuris buvęs visų pirma spekuliatyvinis. Ir iš tikro, dabar jau Soloviovas buvo visų pirma pasirūpinęs sutvarkyt žmonijos gyvenimą, kur turi būti aktiviai įvykdytas religinis idealas. Šituo idealu, kaip žinoma, buvo visuotinoji teokratija, kaipo Dievo karalija ant žemės. Jai realizuoti, Soloviovo supratimu, reikalingas yra susitelkimas trijų valdančių galybių—vyriausio ganytojaus, karaliaus ir pranašo. Pirmoji galybė reiškiasi Romos popiežiaus asmenyje; antroji—rusų caro asmenyje ir trečioji—asmenyse tų laisvų veikėjų, kurie įsikvėpia aukštuoju teokratijos idealu. Šitų pastarųjų uždavinys yra tarpininkauti tarp Bažnyčios ir valstybės ir nuolatos ir pirmajai ir antrajai priminti apie jų dviejų pašaukimo prievoles.

Pats Soloviovas, matyt, priskyrė save prie šitokios veikėjų rūšies. O kadangi jo sumanyta teokratijos sistema reikalavo Bažnyčių sujungimo, tai jis laikė savo prievole imtis iniciatyvos šituo svarbiu klausimu. Šitai idejai jis dirbo ištisą metų eilę tiek Rusijoje, kiek ir užsienyje, su entuziastišku atsidėjimu.

Pati šita teokratiškoji ideja, kaip teisingai pastebi Trubeckis, pasižymi tąja pačia ypatybe, kuria pasireiškė visa teorinė Soloviovo filosofija. Ją, būtent, charakterizuoja nesugebėjimas pratęsti skiriamąją liniją tarp mistinės,

antgamtinės, dieviškosios srities iš vienos pusės ir prigimtosios žemiškosios srities iš antros pusės. „Mes matome Soloviovo darbe, sako Trubeckis, pilną mistifikaciją viso to, kas yra prigimta, naturalu, ir sykiu šalia to pastebime nepaprastai drasą, kartais beveik įžulią racionalizaciją to, kas yra mistiška. — Iš vienos pusės visa žemiškoji tikrovė esanti mistiška, t. y. prisisunkusi paslaptingų jėgų ir dieviškojo turinio; iš antros pusės, skaitant Soloviovo samprotavimus apie šv. Trejybę ir apie kitas antgamtinio pasaulio paslaptis, mums net nyksta paslapties įspūdis: viskas rodosi mums čia racionalu, suprantama ir naturalu. Soloviovo nusistatyme susiliečia dvi kraštenybės: jis nepripažįsta jokio, kad ir paprasčiausio pažinimo, kur nebūtų mistinio prado; paprastas kokios nors apraiškos pažinimas kasdieniame patirime jam yra negalimas be pažintojo susižinojimo su amžinąja ideja, t. y. su pačia dieviškąja esme. Bet iš kitos pusės teosofiškose savo koncepcijose jis randa galimybės išvest iš buities sąvokos a priori, tarsi geometrijos teoremą, šv. Trejybės doktriną“ [1]).

Ar Soloviovas linksta į vieną, ar į antrą kraštenybę, jis visuomet, sako Trubeckis, pamiršta tikrą dviejų pasaulių santykiavimą. Ir tai yra charakteringa visos teokratinės jo koncepcijos žymė, ką taip sąmoningai kelia aikštėn Trubeckis savo kritikoje. Soloviovui, sako jisai, trūksta to tiesioginio n u o d ė m i n g o s b ė d u g n ė s pajautimo, kuris taip yra ryškus Dostojevskio kūryboje. Soloviovas, kuriam lemta buvo savo veizdėjimuose taip arti prieiti dieviškąjį pasaulį, gal būt, kaip tik todel nejautė pakankamai giliai, kaip šis pasaulis yra tolimas mūsų tikrovei. Mūsų tikrovę ir persikeitimą (transfiguraciją) skiria p a s a u l i n ė k a t a s t r o f a ir laisvai priimtos Kančios Žygis. Šitos skiriamosios ribos pamiršima lengvai leidžia atsirasti tai apgaulingai iliuzijai, kuriai pasidavė apaštalas Petras Taboro kalne. Apaštalas kaip tik n u s t o j o s u p r a t i m o r i b ų, kurios skiria nuodėmingą žmogiškąjį pasaulį nuo dieviškojo. — Dangiškasis reginys jam prisidengė todel romantiškąja ūkana, ir ž e m i š k o j i svajonė prabilo jo lūpomis: „Viešpatie, gera mums čia būti; jei nori, mes čia padarysime tris palapines: vieną Tau, vieną Mozei ir vieną Elijui“. Bet, tarsi į atsakymą, pasigirdo dangaus griausmas, liepiąs paklusti Dievo Sūnui. Ogi Dievo Sūnus kalbėjo su Moze ir Elijumi apie savo kryžiaus kančias. Naivus žemiškojo egoizmo šauksmas „gera mums čia būti“, veltui į raaidėjęs, užleido vietą atgimstančiai Dievo baimei. Parpuolę kniūpšti, apaštalai patyrė tą baisią atstumą, kuri skiria juos nuo dangaus. Po Golgotos ir Išnumirusiųjų-prisikėlimo jie pagaliau suprato, ką dangiškasis balsas jiems bylojo.

Antrasis ir galutinis Persikeitimas tegali būti pirktas vien visuotinųjų kančių kaina. Nepergyvenusi Kristaus kančių, žemė nesugeba palaikyti savyje šviesiojo Išganytojaus apsiausto žibėjimo. Kad ji galėtų tapti Absoliuto būstu, jai privalu prisiimti savo kryžiaus kančios.

Šitame Evangelijos papasakojime apie Persikeitimą Trubeckis įžvelgia reikšmingą Soloviovo gyvenimui bei veikimui paveikslą. Soloviovas regėjo mūsų pasaulyje dievybės antspindį ir pilnais karšto įkvėpimo žodžiais skelbė būsimąjį visuotinąį persikeitimą. Tai yra jo niekados neprarandamas

[1]) Ištrauka padaryta iš straipsnio „Vl. Soloviovo asmenybė“, įdėto „Pirmajame rinkinyje apie Vl. S. Soloviovą“ (Maskva, B-vė „Put“), 87 p.

nuopelnas. Bet į šitą aukštą Soloviovo pašaukimą sykiu įsipynė žemiškosios iliuzijos bei utopijos,—vis ta pati svajonė apie tris pala ines, t. y. mėginimas įtvirtinti dieviškąją esmę netobulose žemiškojo buvimo lytyse.

Čia kaip tik glūdi pagrindinė Soloviovo klaida. Jei jis tiki, kad žemiškoji tikrovė yra prisisunkusi dievybės, jei jo metafizika linksta į panteizmą, jei jo etika pina erotinės meilės utopiją, jei, pagaliau, visuomeninė jo filosofija skelbia teokratijos ideją, tai jis visuomet yra trijų palapinių viliojamas, visuomet svajoja apie žemę, pripildytą Dievo garbės, bet nepažinusią paskutinių Kalvarijos kataklizmų. Šitas miražas išnyko Soloviovui taip pat, kaip kad Taboro kalne griausmo dundėjimuose, ir visos jo utopijos suiro savaime (E. Trubeckis, Vl. S. Soloviovo pasaulėžiūra, II t. 378—380 p.).

Tenorint vien bendrai nuchararakterizuoti vidurinį Soloviovo gyvenimo laikotarpį, galima bus čia pasitenkinti šituo kritišku Trubeckio įvertinimu. Tik biografinės informacijos dėliai bus gal ne pro šalį čia pat pastebėti, kad šitame Soloviovo gyvenimo laikotarpyje prasidėjo nuolatiniai jo keliavimai iš vietos į vietą, kurie taip ir nebuvo pasibaigę iki pat jo mirties. Tai betgi jam nekliudė parašyti visą eilę veikalų, iš kurių ypatingai minėtini yra „Dvasiniai gyvenimo pagrindai" (1883—1887), „Judaizmas ir krikščioniškoji problema" (1884), „Teokratijos istorija ir ateitis" (1885—1887), „Rusija ir Visuotinoji Bažnyčia" (1889, prancūziškai), „Tautinė problema Rusijoje" (1 dalis: 1883—1888; 2 dalis: 1888—1889), „Meilės prasmė" (1892—1894).

6. — 1894 metais prasideda Soloviovo gyvenime bei veikime trečiasis ir, kaip žinoma, paskutinis laikotarpis. Pravoslavų bažnytinės jerarchijos gujamas ir nepakankamai remiamas rusų visuomenės, Soloviovas visur patirdavo nepasisekimų. Dargi bendra jo tėvynės padėtis tiekdavo jam kaskart naujų apsivylimų. Tokiu būdu jis paeilui nustojo romantinių savo iliuzijų ir del rusų visuomenės, ir del Rusijos valstybės, ir del priemonių, kuriomis jis tikėjosi atsiekti Bažnyčių sujungimą. Visa tai padeda išsisklaidyti senų jo utopijų svaiguliui, bet sykiu skandina jį kartais karčiame sielvarte.

Vis delto Trubeckis vadina šitą Soloviovo laikotarpį pozitiviu, „nes kaip tik šituo laiku jo pasaulėžiūros teigiamosios vertybės, sudarančios nemirštamą jos branduolį, nusikrato laikiniu istoriniu balastu, kuris dviem pirmais filosofo veikimo laikotarpiais stabdė jo įkvėpimą ir drumstė giliausias jo mintis. Soloviovo apsivylimas ir sielvartas palietė tat ne jo pasaulėžiūros pagrindus, ne krikščioniškąjį pilnutinio gyvenimo idealą, bet tik netobulus žemiškuosius būdus pastarajam vykdyti. Šitas apsivylimas įvyko ne del išvidinio suirimo, bet kaip tik atvirkščiai,—del tolimesnio jo pasaulėžiūros pagilinimo bei išvystymo: utopijų žlugimas šituo atveju yra ne kas kita, kaip Soloviovo religinio idealo atpalaidavimas nuo prisiplakusių prie jo žemės dulkių" (E. Trubeckis, Op. cit., I, 87—88 p.).

Reikšminga šiam tarpui yra tai, kad Soloviovas, ypatingai karštai skelbęs Bažnyčių susijungimo reikalą antrajame savo gyvenimo laikotarpyje, tik dabar patsai pasidarė unijotu, nors ir nenustojo, kaip jis pats manė, būti pravoslavu. 1896 metų vasario mėn. 18 d. jis išpažįsta katalikiškąjį credo Liurdo Panelės Švenčiausios koplytėlėje Maskvoje, kur vienas pravoslavų kunigas, Mykolas Tolstojus, prisijungęs 1893 metais prie Kata-

likų Bažnyčios, laikė pamaldas pagal slaviškąsias Rytų apeigas. („Russkoje Slovo“, 1910 m. 175, 189, 191 ir 196 NN.).

Atbaigiamajame savo gyvenimo laikotarpyje Soloviovas, kaip buvo jau sakyta, grįžo prie filosofinio darbo. Nustojęs vilties realizuoti tuos "išviršinius sumanymus“, kuriems, kaip sako pats Soloviovas, buvo paaukotas „geriausias jo gyvenimo tarpas“, jis jaučia dabar reikalą patikrinti teorinius savo pasaulėžiūros pagrindus. Kitaip tariant, Soloviovas pajuto reikalą išaiškinti praktinio savo veikimo nepasisekimus filosofinės minties šviesoje. Į pirmutinės jo pasaulėžiūros pagrindą buvo padėtas įsitikinimas, kad tarp logiškojo minties išsivystymo ir istorinės evoliucijos esama pilno atatikimo. Todel jam rodėsi, kad toji sintezė, kuri su tokiu skaidrumu pasireiškė jo sąmonei, turi neilgai trukus realizuotis žmonijos istorijoje. Tuo tarpu, realusis gyvenimas, sudaužęs šią gražią viltį, parodė Soloviovui, kad tarp logiškojo ir istorinio išsivystymo negali būti pilno atatikimo, ir kaip tik todel, kad filosofinė sintezė taip ar šiaip yra individualinės kūrybos padaras, tuo tarpu kad istorinis vyksmas iš savo esmės yra sutelktinis vyksmas, kuris dargi del blogio buvimo pasaulyje yra tam tikru laipsniu iracionalus. Nenuostabu paskui, kad blogio problema sutelktiniame žmonijos gyvenime užėmė centrinę vietą filosofinės Soloviovo minties darbe. Vis delto Soloviovas pasiliko ištikimas pirmosios savo sistemos pagrindams. Kaip ir anksčiau, taip ir dabar filosofinių problemų visumą jis suskirstė tarp etinės, teorinės ir estetinės filosofijos. Teorinė filosofija, kaip ir pirma, jo skirstoma į gnoseologiją ir ontologiją. Tarp religijos, filosofijos ir pozitivaus mokslo jis tiksliau tiesia skiriamąsias linijas, nors, kaip ir seniau, jis suponuoja išvidinį ryšį tarp šitų trijų žmogaus dvasios disciplinų. Bet Soloviovas atsisako nuo posakių „laisvoji teosofija“, „laisvoji teokratija“ ir „laisvoji teurgija“, nes jis turėjo gyvenime per daug patyrimo ir jo mintis pastebėjo per daug į airių atžvilgių, kad visą gyvenimo turinį jis galėtų dabar įglausti į vieną nesudėtingą schemą. Tačiau jis, kaip ir kadaise, stato ir dabar filosofijai uždavinį sudaryti visose žmogaus veikimo srityse sintezę trijų pradų: empirinio, racionalinio ir mistinio. Tiesa, dabar Soloviovas mažiau, negu kitados, yra linkęs perdėti mistinio prado reikšmę žmogaus gyvenime. Pergyventieji bandymai leido jam patirti atstumą, kuris skiria mistiką nuo regimos mūsų pasaulio tikrovės, ir todel jis laiko dar reikalinga išrodinėti tai, kas jam anksčiau rodėsi akyvaizdžiais dalykais. Tarp kitko, jis reikalauja iš filosofijos, kad ji pateisintų Gėrį, Tiesą ir Grožį, kaipo vyriausius žmogiškojo gyvenimo ir pasaulio pradus.

Tokioms atmainoms vykstant dabar dvasiniame Soloviovo gyvenime, rašoma dorinė jo filosofija, kuri pasirodo viešumoje, kaipo „Gėrio pateisinimas“ (1894—1897). Šis plačiausias ir sykiu sąžiningiausiai apdirbtas Soloviovo veikalas turi savyje dar išgyventų ankstybesniame filosofo išsivystyme liekanų. Bet tai jam nekliudo būti vienu iš didžiausių sintetinės rusų filosofo minties paminklų [1]).

Jei Soloviovas pradėjo kurti savo filosofinę sistemą pasigaudamas vadinamojo dialektiško metodo („Filosofiniai pilnutinės žinijos pradai“) ir

---

[1]) Išvados, kurias prieina Soloviovas šitame veikale, trumpai nusakytos IV skyriuje mano disertacijos, 1 skirsnyje, pavadintame „Realinis dorinio idealo pagrindas“. — *St. S.*

paskui dirbo filosofinį savo darbą padedamas kritiško metodo („Atpalaiduotųjų pradų kritika"), tai tik dabar Soloviovas apvaldė sintetiško metodo paslaptį. Įžvelgianti į dalyko esmę kritikos galia, kuri leidžia skirti svetimose sistemose tiesą nuo klaidos; galinga dialektika, kuri išvysto teigiamąsias sąvokas iki tiesos pilnumo; intuitivinis sintezės jausmas,—štai pagrindinės solovioviško genijaus ypatybės, kurios taip ryškiai ėmė realizuotis į didžiojo filosofo gyvenimo galą. Tenka tik pasigailėti, kad didžioji sintezė, kuri taip ilgai buvo ruošiama, nepasirodė niekados viešumon pilnai subrendusi. Soloviovas, beveik neturėjęs iš prigimties atsilaikymo instinkto, nemokėjo taip pat taupyti fizinių savo jėgų ir todel pasijuto fiziškai visai išsemtas kaip tik tada, kai prisiartino momentas deramai atsakyti savo pašaukimui. Uždavinys, kurį jis turėjo pilnai atlikti, teliko vien bendrai už brėžtas paskutiniais keliais jo gyvenimo metais, nes mirtis atėjo filosofui anksčiau, negu jis buvo galėjęs jį užbaigti.

Baigęs rašyti „Gėrio pateisinimą, arba dorinę filosofiją", Soloviovas sumanė planą teorinei filosofijai, iš kurios tačiau jis teparašė tik trejetą straipsnių: „Pirmoji teorinės filosofijos pradžia" (1897) „Proto akyva zdumas" (1898) ir „Proto lytis ir tiesos protingumas" (1899), kurie paskui, po mirties išleidus filosofo veikalus, buvo suglausti po vienu bendru pavadinimu „Teorinė filos fija"[1]).

Šalia to dar keletas straipsnių atvaizduoja filosofinę Soloviovo mintį iš kelių paskutinių jo gyvenimo metų. Vienas iš jų, pavadintas „Dievo sąvoka" (1897), parodo filosofo pastangas atsipalaiduoti nuo panteizmo įtakos absoliuto supratime. Kitame straipsnyje, pavadintame „Žmonijos ideja Ogiusto Konto supratimu" (1898), Soloviovas grįžta mintimi prie senos savo koncepcijos apie Sofiją, arba Dieviškąją Išmintį, kaipo apie idealinės žmonijos pagrindą[2]). Dar vienas straipsnis, pavadintas „Platono gyvenimo drama" (1898), gerai atvaizduoja Soloviovo vidaus nuotaiką, charakteringą jo nusistatymui blogio problemoje. Tarp Platono, pergyvenusio dorinį krizį po Sokrato mirties, ir Soloviovo, patyrusio tiek apsivylimų savo gyvenime bei veikime, yra tam tikro dvasinio giminingumo, kuris leidžia šiam pastarajam geriau suprasti didyjį senovės filosofą. Kaid tik blogio problemai Soloviovas manė užleisti žymią vietą savo „Teorinėje filosofijoje"; bet artimo savo galo nujautimas paragino jį atsisakyti nuo savo idejų dėstymo tikslia filosofinės sistemos lytimi. Todel jis išreiškė savo pažiūras į problemą, kuri jam pasidarė taip svarbi jo pergyvenimų dėliai, trijuose dialoguose, pavadintuose „Trys pasikalbėjimai" (1899). Čia jis atvaizdavo blogio rolę pasaulinėje istorijoje ta prasme, kad pasaulinės dramos išsimezgimas turės būti ne kas kita, kaip apokaliptinė katastrofa. Kunigaikštis E. Trubeckis vadina „galo filosofija" Soloviovo paskutinių kelių metų minties darbą, ir reik pripažinti, kad šita išraiška gali būti pateisinta ne tik atžvilgiu į filosofo gyvenimą, bet ir į visuotinąją pasaulio istoriją. Soloviovas mirė 1900 metų liepos mėn. 30 d. (s. st.).

---

[1]) Pagrindiniai Soloviovo teorinės filosofijos principai nusakyti trumpai mano disertacijos IV skyriuje, 2 skirsnyje, pavadintame „Formalinis visuotinosios žinijos pagrindas".

[2]) Pagrindinės šitos koncepcijos idejos išdėstytos mano disertacijos II skyriuje, 2 skirsnyje, pavadintame „Substancialinė žmonijos vienybė". — *St. Š.*

* * *

7. — Soloviovas buvo pirmas tikrai originalus rusų filosofas. Maskvos Universiteto profesorius L. Lopatinas šitaip apie jį rašė 1901 metais: „Soloviovas sukūrė savą nepriklausomą filosofijos sistemą. Tai įvyko Rusijoje pirmą kartą" („Voprosi filosofiji i psichologiji", 56 Nr., 53 p., Maskva 1901). Prof. Lopatinas pasako net daugiau: „Man rodos, pareiškia jisai, kad per paskutinius 25 metus Vl Soloviovas buvo originaliausias filosofas visoje Europoje" (ten pat, 44 p.).

Tuo pačiu laiku kitas rusų filosofas, kunigaikštis Sergijus Trubeckis, brolis pažįstamo jau mums Eugenijaus Trubeckio, davė šitokią Soloviovo charakteristiką: „Literatiniame savo veikime Soloviovas reiškiasi nepaprastu dvasios turtingumu: filosofas ir poetas, literatinis kritikas ir publicistas, mokslinga, filologas ir teologas, moralistas, apaštalavimo žygininkas, istorininkas, estetas,—jis buvo taip pat universalus intelektualinės kūrybos srityje, kokiu kad buvo mylimas jo poetas Puškinas poetinės kūrybos srityje. Tai buvo platus įkvėpimo pilnas protas, galįs sužavėti savo dovanų gausumu, savo atmintimi ir kuriamąja vaizduote, savo galinga dialektika ir šauniu sąmojingumu, kritišku savo taktu ir intuicijos jautrumu" (ten pat 93 – 94 p.).

Tarp Soloviovo ir jo tautiečių yra kultūros bendrumo, kuris gali išaiškinti tam tikrą perdėjimą vertinant, tam tikrą entuziazmą, nevisuomet pilnai pateisinamą. Vis delto, norint tiksliai įvertinti jo reikšmę, reik deramai atsižvelgt į organingą jo ryšį su Rytais, nes būtų neteisinga jis spręsti vien Vakarų kultūros šviesoje. Vienintelis tikras požvilgis yra čia tasai, kuris leidžia įvertinti lygstamąją abiejų kultūrų tiesą.

Kad galima būtų turėti bendriausią šito kriterijaus supratimą, vertinant Soloviovo minties atsiekimus, bus čia ne pro šalį iškelti aikštėn tą esminį Rytų ir Vakarų skirtumą, kuris charakterizuoja šitiedvi priešingas vienos universalios žmogaus dvasios reiškiniuose lytis [1]).

„Panašiai, kaip žmonijoje, sako E. Hello, vyras atstovauja laisvei, o moteriškė—gamtai, taip ant žemės rutulio Rytai yra gamtos, Vakarai—laisvės kraštas" (Philosophie et athéisme, Paris 1923, 3 éd., 308 p.).

Tuo Hello norėta pasakyti, kad Rytai pasižymi pasivumu, tuo tarpu kad Vakarai reiškiasi daugiau aktiviomis ypatybėmis. Kūrybos darbe Rytai atrodo tarsi kosminio gaivalo įrankis, kuris, it beribis vandenynas, prisiima nuo Bangpūčio žadinančių audras jėgų. Vakarai, priešingai, patys tvarko ir panaudoja gamtos pajėgas, nes palenkia šias pastarąsias valdomajai žmogaus energijai. Rytai gyvena visų pirma instinktu, jausmu, fantazija, intuicija; Vakarai stengiasi daugiau tvarkyti gyvenimą protu ir valia. Todel Rytuose gyvybė reiškiasi nesudraustu gaivalu, tarsi nepažabotas žirgas, ėmęs nešti; Vakarai ją prilaiko, aplamdo ir įspraudžia į organizuojamo gyvenimo lytis.

Šituodu pasauliu, taip skirtingu, turi taip pat kiekvienas sau tinkamą mąstymo būdą. J. de Maistre yra apie tai išsitaręs šitokiais žodžiais: "Azijai buvus didžiausių stebuklų vaidykla, nėr ko stebėtis, kad jos tautos yra

---

[1]) Vakarų ir Rytų palyginimui yra daromos ištraukos iš mano veikalo „Sur les confins de deux mondes", išleisto Ženevoje 1919 m.; ž. 37—40 p. — *St. Š.*

apsaugojusios polinkį į stebuklingus dalykus,—didesnį už tąjį, kuris yra prigimtas žmogui apskritai, ir kurį kiekvienas gali patirti pats savyje. Iš čion pareina, kodel jos visada yra turėjusios taip maža skonio ir gab. mo mūsų išvestiniams (konkliuzijos) mokslams, tartum jos dar tebeatsimenančios pirmykščią žiniją ir intuicijos gadynę. Nejaugi surakintas erelis reikalingas yra l a k s t y t u v o pasikelt į aukštybes? Ne, jam tik reik, kad jo sąvaržos būtų nuplėštos. Ir kažin, ar šitoms tautoms nėra dar lemta veizdėti reginių, kurių neišvys samprotaująs Europos genijus" (Les Soirées de St. Petersbourg, t. I, 91 p.).

Pasak Ernesto Hello, Rytai tai „atvira akis". Jų žinija—„veizdėjimo bandymas" (un essai de contemplation). „Rytų kalba tai simbolis". Todel iš tikrųjų „Rytų mokslas tai estetika". Kitaip tariant, Rytai suima tiesą vaidinių nuvokimu, Vakarai—idejų suvokimu.

Savo pažiūra į gamtą Rytai ir Vakarai lygiai skiriasi. Pagal tai, kaip į ją žvelgiama, gamta gali turėti dvejopą vaizda. Vienu atžvilgiu ji yra nejudanti, negyva, akla ir suakmenėjusi; tai inertinė medžiaga, matuojama geometrijos matu ir valdoma mechanikos dėsnių. Kitu atžvilgiu gamta yra amžinai kintanti, niekados ilgam nepagaunama, tar:i kinematografo filma: inercija dabar įveikiama nesiliaujančio judesio.

Vakarai žvelgia į gamtą pirmuoju atžvilgiu: gamta jiems tik tyrinėjimo dalykas, patirties laukas, naši dirva, adara jų veikmei. Rytams, atvirkšiai, gamta tai visų pirma puikus reginys, gyvas paveikslas, kurio nuolatos krutančią visumą jie pajėgia aprėpti vienu žvilgiu. Jausdami savyje nenugalimą gamtos veikmę, jie rodo jos paslaptingumui daugiausia smalsumo. Vakarai domisi daugiau žmogumi, kuris, jų supratimu, privaląs įveikti pačią gamtą: aktivumas neduoda jiems paklusti neprotingai jėgai.

Iš čion jau numanu praktiškas Vakarų pobūdis. Rytai tuo tarpu labiau yra linkę gyventi teorija, kuria jie matuoja didelį savo jautrumą ir gėrio ir blogio atžvilgiu. Rytiečio idealas kyla aukštyn sulyg tuo, kaip blogio galybė didėja pasaulyje. Tai duoda jam skaudžiai atjausti tą tragiškąjį kontrastą idealo ir tikrovės, kuris dažnai aptemdo jam visą gyvenimo prasmę.

Praktiška Vakarų žinija, pasak E. Hello, yra ne kas kita, kaip „surasta formula". Ji sugeba matuoti gyvenimą ir idealą bendru matu, keldama pastarąjį sulyg tuo, kaip žmogus įveikia gamtą ir praplečia savo viešpatavimą pasaulyje. Čia moralinė Rytų drama ne tiek atjaučiama, ir idealizmas, arčiau besilaikąs žemės, mažiau turi galimybių sudužti, susidūręs su gyvenimo realumu. Užtat gyvenimas žymiai nustoja čia savo įvairumo, savo spalvingumo ir žavėsio, nes jis praranda daugelį tų tiesioginių pojučių, kurių tiek daug turi Rytai, tasai neišmatuojamų galimybių kraštas.

8. — Soloviovo raštai sykiu apreiškia jų autorių ir filosofą ir poetą. Kas pažįsta Rytus, tas ne tik nesistebi šita ypatybe, bet dargi mato joje reikšmingą Soloviovo kūrybai žymę. Šituo, tarp kitko, gali būti išaiškinta, kodel Soloviovas linksta savaimingai į pagrindinės savo intuicijos personifikaciją, daro iš jos filosofinę hipotezę ir ima ją jungiamuoju savo sistemos pradu. Čia, būtent, turima galvoje jo pasaulio sielos koncepcija. Josios pasigaudamas, jis bando išspręsti problemą apie visuotinąją daiktų vienybę, imamą dviem atžvilgiais: pirma, atžvilgiu į prigimtąjį mūsų pasaulį,

ir, antra, atžvilgiu į šito pastarojo santykiavimą su dieviškuoju pasauliu.

Tiesioginės medžiagos savo intuitivinei pasaulio sielos koncepcijai Soloviovas įgavo iš mistinių savo regėjimų, kurie trejetą kartų atlankė jį jaunatvėje. Kiekvieną kartą visuotinoji pasaulio vienybė, kaip jis pats aiškino, jam reiškėsi nepaprastais moteriškojo veido bruožais. Šitie regėjimai pačio Soloviovo aprašyti eilėraštyje, pavadintame „Trys susitikimai". Kaip pažymėta pratartyje į trečiąjį eilėraščių leidimą, išėjusį 1898 metais, autorius matė šitame eilėraštyje atvaizdavimą to, kas jo gyvenime buvo reikšmingiausias atsitikimas. Čia yra dedamas gerbiamojo mano kolegos Pr. Dovydaičio mėginimas atvaizduoti, pasekant originalo eilėmis, trečiąjį ir sykiu ryškiausią regėjimą, kurį Soloviovas matė 1876 metais Sacharos dykumoje ties Kairu.

Tysojau aš ilgai, nejaukiai snudendams,
Tik štai jaučiu dvelkia: „Užmik, mano vargše!"
Ir tuoj užmigau, betgi jautriai atbudus, —
Kvėpavo it rožėmis žemė ir dangūs.

Aps'gaubus purpuru dangaus blizgesy,
Mėlynio ugnelės pilnom' akimis,
Žvelgei tu į mane kaip ryto šviesa
Dienos pasaulinės, kūrybos dienos

Kas yra, kas buvo, kas bus dar per amžius - -
Čia viską apglobė žvilgys nejudąs...
Ir jūrės, ir upės, ir tolimos girios,
Ir kalnų snieguotos viršūnės — žemai!

Aš viską regėjau, ir viskas tas buvo
Tik vienas moters ten gražumo paveikslas...
Berybė ribose jo susitalpino —
Prieš mane, manyje esi tu tik viena.

O, spindulingoji, manęs neapvylei:
Aš tyruose visą tave paregėjau...
Sieloj mano rožės tos niekad neblunka,
Nors mane gyvenims kažin kur nublokštų.

\- - - - - - - - - - - - - - - - - -

Tuštybių pasaulio menkutis belaisvis,
Storų medžiagos kevalų suvaržytas,
Aš taip praregėjau netrūnantį rūbą
Ir spindesį skaidrų dievybės jutau.

Soloviovui pasaulio sielos ideja turi reikšmės ne tik kaipo jo asmens gyvenimo ir kūrybos vedamasis principas, bet ir kaipo objektas seno kulto, kuris savaimingai susidarė rusų tautos tradicijose. Tiesa, Soloviovas šito kulto objektu laiko daugiausiai dieviškąjį pasaulio sielos pagrindą, kurį jis

vadina Sofija, arba Dieviškąja Išmintimi. Šituo klausimu, kiek savotišku ir nepaprastu, geriausia bus duoti žodis pačiam Soloviovui.

„Senojoje Naugardo katedroje (iš Jaroslavo Išmintingojo laikų), sako Soloviovas, mes matome centrinio paveikslo viduryje nepaprastą moteriškos lyties žmogystą, karališkais rūbais aprėdytą ir sėdinčią ant sosto. Iš dviejų jos pusių stovi, iš dešinės, Dievo Motina, palinkusi į ją bizantišku savo veidu, ir iš kairės, šv. Jonas Krikštytojas; viršum sėdinčios ant sosto yra pakilęs Kristus su ištiestomis rankomis, o dar aukščiau matyti dangiškasis pasaulis kelių angelų asmenyje, kurie apsupa Dievo žodį, atvaizduotą Evangelijos knygų pavidalu".

„Ką gi iš tikrųjų atvaizduoja šitas centrinis karališkasis asmuo, regimai besiskiriąs ir nuo Kristaus, ir nuo Dievo Motinos, ir nuo angelų? Paveikslas vadinamas Sofijos, Dievo Išminties, paveikslu. Bet ką gi tai reiškia? Dar XIV šimtmetyje vienas rusų bajoras statė šitą klausimą Naugardo arkivyskupui, bet atsakymo negavo, nes arkivyskupas pasisakė nežinąs. Tuo tarpu mūsų ainiai garbstė šitą paslaptingą asmenį, kaip kad kadaise atenięčiai savo «nežinomąjį dievą»,—statė visur Sofijai pavestas bažnyčias ir katedras, nustatinėjo šventes ir apeigas, kur Sofija, Dievo Išmintis, nesuprantamu būdu buvo gretinama tai su Kristumi, tai su Dievo Motina. Tuo pačiu Sofija nebuvo pilnai identifikuojama nei su Kristumi nei su Dievo Motina, nes savaime aišku, kad ji, būdama Kristumi, negalėtų būti Dievo Motina, ir, atvirkščiai, būdama Dievo Motina, negalėtų būti Kristumi".

„Ir ne nuo graikų mūsų ainiai prisiėmė šitą ideją, nes Bizantijos graikų, pagal visus turimus davinius, Dievo Išmintis, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, buvo suprantama arba kaipo atitrauktasis bendras Dievo atributas, arba kaipo amžinojo Dievo Žodžio, t. y. Logo, sinonimas. Pats Naugardo Sofijos paveikslas jokio graikiško pavyzdžio neturi,—tai yra religinės mūsų kūrybos padaras. Jo prasmė nebuvo žinoma XIV šimtmečio jerarchams, bet mes ją dabar galime įspėti".

„Šita Didžioji, karališkoji bei moteriškoji, Esybė, kuri nebūdama nei Dievas, nei amžinas Dievo Sūnus, nei angelas, nei šventas žmogus, priima pagarbą ir nuo Senojo Įstatymo atbaigėjo ir nuo Naujojo pradėjėjos,—kas jinai gali būti, jei ne tikriausioji, gryniausioji, pilniausioji žmonija, aukščiausioji, viską apimanti lytis ir gyvoji gamtos pasaulio siela, amžinai sujungta ir laiko vyksme besijungianti su Dievybe ir jungianti su jąja visa, kas yra"? (VIII, 240).

Nežiūrint tos didžiosios rolės, kurią vaidina pasaulio siela Soloviovo sistemoje, pats filosofas nėra jos pasirinkęs objektu vienam kuriam savo veikalui. Jis ją suponuoja beveik visose savo sistemos dalyse, kaipo jungiamąjį jos pradą, bet atsišaukia į ją tiesioginiu būdu tik tada, kai tenka aiškinti ypatingai tamsūs ir neprieinami patyrimui metafiziniai klausimai.

Iš to, kas pasakyta, aišku jau suprasti, kokios reikšmės turi pasaulio sielos koncepcija filosofinėje Soloviovo sistemoje. Kaipo jungiamasis vienybės pradas, besiremiąs dargi Soloviovo subjektiviniais patyrimais ir rusų tradicijų aiškinimais, ji yra tasai personifikacijos veiksnys, kuris paspalvina

visą Soloviovo pasaulėžiūrą Rytų nuotaika. — Suimti pasaulio sielos koncepcija susistemintu būdu ir kritiškai į ją pažvelgti yra antrosios šio straipsnio dalies uždavinys.

II. Vl. Soloviovo koncepcija apie pasaulio sielą ir jos kritika.

1. Susisteminta pasaulio sielos koncepcijos santrauka. — 2. Soloviovo pasaulio sielos koncepcijos šalininkai ir kritikai Rusijoje. — 3. Kunigaikščio E. Trubeckio kritika ir pastangos išgelbėti pasaulio sielos koncepciją nuo išvidinio prieštaringumo. — 4. Objektivioji pasaulio sielos koncepcijos kritika.

1. Pagrindinės Soloviovo idejos apie pasaulio sielą gali būti nusakytos šitokiu būdu, jei jas statysime į sistemingą sąryšį, kiek tai sekasi padaryti, naudojantis atskirais jo pasisakymais kalbamuoju klausimu.

Tiesa, sako Soloviovas, yra tai, kas realiai yra ir kas sykiu yra ir viena ir viskas. Kitaip tariant, jinai yra pozitivioji viso ko vienybė. Bet tai, kas sudaro formaliai tiesos turinį, privalo sudaryti substancialinę absoliuto esmę. Kitaip tiesa nebūtų tiesa ir negalėtų būti rimtai ieškoma bei tyrinėjama.

Tuo tarpu šalia nelygstamojo tobulo absoliuto yra dar visas lygstamųjų netobulų daiktų pasaulis. Ir vis delto tegali būti vienų viena tiesa, kuri apima visa, kas yra. Kaip gi tada galima būtų suderinti šituodu pasauliu—neribotąjį ir apribotąjį—vienoje ir toje pačioje absoliutinėje tiesoje? Soloviovas sprendžia pastatytą šitaip klausimą, šaukdamasis dviejų absoliutų: vieno, kuris tikrai yra, ir antro, kuris tik tampa tokiu. Jei juodu abu yra laikomi s kiu absoliutais, tai vien todel, kad ir vienam ir antram teigiamoji viso ko vienybė sudaro tiesą, nors ir kitokiu būdu kiekvienu atveju skyrium. Esąs absoliutas laiko teigiamąją viso ko vienybę amžinai aktualioje savo esmėje. Tampąs absoliutas teturi ją vien potencijoje ir tik laiko vyksme jis stengiasi jąją įsigyti galutinai ir pilnai.

Bet kaip gi dera įsivaizduoti šita teigiamoji viso ko vienybė, esanti pilnai tikrovėje?

Absoliutas, sako Soloviovas, yra tobulai vieningas ir sykiu jis laiko savyje visa, kas yra. Todel teisinga skirti jame du poliu. Vienas iš jų dviejų yra vienybės pradas par excellence, antras—jungiamasis kiekvieno daugingumo pradas. Pirmajam poliui pritinka absoliutinės esybės, antrajam—absoliutinės esmės vardas. Absoliutinė esybė, būdama grynasis aktas, realizuoja amžinai adekvatinę savo esmę.

Esybės, kaipo tokios, santykiavimas su savo esme gali būti imamas trejopu atžvilgiu: 1. esybė laiko savo esmę pirmutiniame buities akte, 2. ji pasituri savo esme, apreikšdama ją arba kurdama ją iš savęs antriniu aktu, ir 3. ji tvirtina savo esmę, grįždama į save ir rasdama savyje tretiniu aktu tobulą savo buities ir esmės vienybę.

Kadangi absoliutas iš esmės gyvuoja amžinybėje ir todel negali turėti buities, suskirstytos kokia nors prasme erdvėje ir laike, tai tenka pripažinti buvimas trijų vienabuvių subjektų, arba hipostazių, kurios realizuoja sykiu ir nedalijamai tris nusakytuosius aktus.

Antroji hipostazė, esanti labiausiai kuriamojo pobūdžio, yra ne kas kita, kaip Dieviškasis Logos. Amžinajame vienatinės ir viską apimančios

esmės realizavime ji vaidina kuriamosios vienybės rolę. O kadangi sukurtoji vienybė yra absoliutinė viso ko vienybė, tai šituo atžvilgiu ji yra Sofija, arba esminė Dievo Išmintis. Jinai sudaro tai, ką Soloviovas labiau abstraktiniu būdu vadina teigiamąja, arba esmine, viso ko vienybe.

Absoliutinei esybei esminė Išmintis yra savo rūšies „ne-aš", arba kažkas kita. Jąja pasiturėdamas, absoliutas laiko joje visa, kas yra: tai buities pilnatvė, ankstybesnė ir vyresnė už kiekvieną atskirą buitį. Per jąją absoliutas valdo bet kurios buities versmę. Tuo tarpu tiesioginė buities versmė, arba galia, yra ne kas kita, kaip pirminė medžiaga. Esminė Išmintis, išveda iš čion Soloviovas, yra pozitivus Dievybės realizavimas buityje. Šita prasme ji yra siela visam, kas yra Dievo sukurta,—ji yra pasaulio siela.

Soloviovas nesvyruodamas teigia, kad pasaulis turėjo būti Dievo sukurtas tobulumo stovyje ir turėjo todel pasižymėti tobula vienybe ir laisve. Jei vis delto mes pastebime pasaulyje netvarką ir apskritai blogį, tai todel, kad tasai vienybės ir laisvės principas, kuris iš pradžios viską tvarkė, sukilo maištu prieš Dievą ir tuo pačiu pavergė pasaulį į chaoso galybę. Tuo tarpu yra savaime aišku, kad Dieviškoji Išmintis, būdama amžinąja Dievo esme, negali nuo Jo atskilti, nei susiskirstyti. Tokiu būdu sulig tuo, kaip Soloviovas mezgė savo samprotavimus, jam aiškėjo reikalas pripažinti pasaulio sielai, šitai blogio kaltininkei, skirtingą buitį, nesutampančią su Dieviškosios Išminties buitimi. Kartais jis linksta net jiedvi pastatyti prieš viena kitą, bet niekados jis nesiryžta jiedvi galutinai perskirti.

Iš kitos pusės kitokia minčių eiga, kuri veda Soloviovą nuo tampančio absoliuto sąvokos prie pasaulio sielos koncepcijos, patiekia maždaug panašios išvados.

Tapsmas yra prigimtojo trunkančio laike pasaulio dėsnis. Galutinis šito nenutrūkstamo vyksmo tikslas yra buities pilnatvė. Pasaulis tat realiai turi tapti visu kuo, būdamas sykiu vieningas savo visumoje. Tokiu būdu, iš tikrųjų, jis yra ne kas kita, kaip antrasis absoliutas, t. y. tampąs absoliutas. Bet šito vyksmo laiku antrasis absoliutas privalo turėti tam tikrą vienybę, kaipo būtiną sąlygą harmoningam išsivystymui. Kiekviena juk evoliucija suponuoja savo subjekte tam tikrą vieningumą ir tam tikrą daugingumą, nes, Soloviovo supratimu, tapsmas yra faktinai atskiro dalyko persikeitimas į tai, kas yra visuotina. Šita išsivystanti tampančio absoliuto vienybė ir yra tai, ką Soloviovas vadina pasaulio siela. Iš kitos pusės Soloviovas mato prigimtojo pasaulio santykiavime su Dieviškąja Išmintimi formalinę jo vienybės sąlygą.

Šitaip suprastas visuotinasis pasaulio tapsmas neleidžia nei pilnai identifikuoti nei visai perskirti Dieviškąją Išmintį ir pasaulio sielą. Jis tik suponuoja, kad tarp jų dviejų esama tam tikros vienybės, kurios atbaigimas yra tikslas kiekvienai prigimtajai buičiai. Jei šitiedvi esmės yra identifikuojamos, nusidedama panteizmu; jei atvirkščiai, jiedvi yra griežtai skiriamos, pasidaro neišvengiamas dualizmas absoliuto supratime. Trečias jų dviejų santykiavimo būdas, kuris čia galima įsivaizduoti, kaipo „tapsmas", yra imamas sąryšyje su laiku ir todel neišsprendžia klausimo „sub specie aeternitatis". Esamų čia klausimo sunkenybių Soloviovas neįstengia tiksliai išspręsti, nes, kalbėdamas apie integraciją vienybės tarp pasaulio sielos ir

Dieviškosios Išminties, jis įsivaizduoja arba įsikūnijimą arba identinį sutapimą. Įsikūnijimo vaizde faktinai glūdi dualizmo koncepcija, tuo tarpu kad identinis sutapimas neišvengia panteizmo idejos. Tapsmo sąvoka, kad ir yra mažiau aiški už pirmiedvi, turi tam tikrą patogumą: kaip buvo nurodyta, jos pagalba sunkenybės nėra išsprendžiamos, bet tik nustumiamos į neapribotą plotmę.

Tam ąs absoliutas gali būti imamas formaliniu ir materialiniu atžvilgiu. Pirmuoju atveju į jį žiūrima jo vieningumo, antruoju — daugingumo atžvilgiu. Savaime aišku, kad, laikydamas antrąjį absoliutą pasaulio siela, Soloviovas tegali nuosekliai taikyti pirmąjį atžvilgį. Todel jam pasaulio siela yra visuotinoji tampančio absoliuto lytis. Kaipo tokia lytis, ji yra visų pirma žmonija, sykiu suprantama kaipo universalinė ir individualinė esybė. Amžinoji šitos žmonijos versmė glūdi Dieviškojoje Išmintyje, kuri yra Soloviovo laikoma tikriausia, gryniausia ir pilniausia žmonija. Tokiu būdu visuotinosios žmonijos sąvokoje, Soloviovas vėl identifikuoja pasaulio sielą ir Dieviškąą Išmintį.

Bet pasaulio siela yra ne tik visuotinoji žmonija. Jungdama visus prigimtojo pasaulio daiktus tam tikroje vienybėje, ji yra sykiu kosmiškoji prigimtis. Jei dabar suprasime, kad kosmiškoji prigimtis yra ne kas kita, kaip materialinė tampančio absoliuto pusė, tai teks padaryti išvada, kad pasaulio lytis ir medžiaga, t. y. visuotinoji žmonija ir kosmiškoji prigimtis, yra substancialiai sujungtos pasaulio sieloje, kaip kad kūnas ir siela yra sujungtu žmogaus būtybėje. Bet tuomet į pasaulio sielos supratimą įvedamas tam tikras daugingumas, tuo tarpu kai iš savo aptarties siela tegali būti nesudėtinga esybė. Norint išvengti šitokio prieštaravimo, telieka identifikuoti visuotinoji žmonija ir kosmiškoji prigimtis, laikant jiedvi vien dviem vienos ir tos pačios pasaulio sielos savybėmis, arba atributais. Matyt, Soloviovas ir buvo linkęs tai padaryti.

Suteikdamas pasaulio sielai tokias žmonijos savybes, kaip sąmonę bei laisvę, Soloviovas tikisi padaryti suprantamą blogio buvimą pasaulyje. Blogis, Soloviovo supratimu, ir yra ne kas kita, kaip sekmuo iš maištingo pasaulio sielos sukilimo prieš Dievą. Būdama pasaulio sielos savybė, tikroji idealinė žmonija sudaro visuotinąją lytį, kuri jungia materialinę gamtą su Dievu. Tuo pačiu darosi galimas pasaulio susitaikymas su Dievu, kuris per savo Žodį nesiliauja realiai veikęs maištingą gaivalą.

Antra vertus, matydamas pasaulio sieloje kosmiškąją prigimtį, Soloviovas turi vilties išaiškinti kosmogoniškąjį vyksmą, kuris sykiu yra kūrybos ir evoliucijos išdava. Palinkdama kuriamojo Žodžio veikmei, pasaulio siela palaipsniui vėl sutampa su Dieviškąja Išmintimi. Materialinio pasaulio chaosas tokiu būdu kaskart daugiau tampa harmoningu kosmu. Taigi kosmos nėra tiesioginis Dievo padaras. Jei jis būtų buvęs tiesioginis vienos tik dieviškosios kūrybos padaras, tobulumas būtų dabar privalomas tiek jo visumai, kiek ir kiekvienai jo daliai. Užtat laisvas pasaulio sielos ir dieviškojo Logo bendradarbiavimas sąlygoja tam tikru būdu ir dieviškąją kūrybą ir pasaulio evoliuciją, kuriedvi eidami gretimais, tvarkė pasaulį.

Kosmogoniškasis vyksmas pasikeitė ilgainiui antropogoniškuoju vyksmu, kuris turėjo iškelti žmogų iš metafizinės tvarkos į fenomenalinę tvarką,

kad jis galėtų suvaidinti savo rolę prigimtajame pasaulyje. Antropogoniškasis vyksmas savo ruožtu pasikeitė teogoniškuoju vyksmu, kuris, apimdamas ir žmoniją ir gamtą, yra sykiu ir dieviškas-žmogiškas ir dieviškas-medžiagiškas. Jo tikslas yra suglausti tobuloje vienybėje pasaulio visumą įdievintos žmonijos ir įdievintos medžiagos lytimis. Istorinė pažanga vykdo šitą pasaulio koncentracijos uždavinį civilizacijos ir Bažnyčios priemonėmis. Pirmoji suglaudžia pasaulį vieningoje žmogaus sąmonėje, t. y. tiesos, gėrio ir grožio idejose. Bažnyčia turi realiai atbaigti šitą pasaulio suvienijimą gyvoje tikrovėje.

Tokios yra pagrindinės Soloviovo idejos, liečiančios pasaulio sielos koncepciją.

2. — Trumpai nusakyta Soloviovo pasaulio sielos koncepcija rado Rusijoje gan palankią dirvą savo pripažinimui. Ne tik filosofo mokiniai, bet ir kai kurie rašytojai iš gretimų sričių susidomėjo ir pasisakė už ją. Tačiau apskritai iš šitos koncepcijos pasisekimo gaunamas bendras įspūdis, kad dažniausiai ji yra labai neaiškiai suprantama ir kartais tiesiog yra identifikuojama su Dieviškąja Išmintimi. Nenuostabu todel, kad pasaulio sielos ideja yra labai įvairiai interpretuojama. Taip Vl. Ernas pripažino Soloviovui garbę už naują metafizinį atidengimą, kuris patarnavo pasaulio sielos koncepcijai patirtiniu pagrindu. Dar anksčiau, kunigaikštis Sergijus Trubeckis paskelbė pasaulio sielą transcendentiniu visuotinosios sąmonės ir juslingumo subjektu.

Įdomus yra taip pat bandymas panaudoti pasaulio sielos koncepciją dailiosios kūrybos teorijai. Vienas iš didžiausių dabartinės Rusijos poetų Viačeslavas Ivanovas bando, būtent, pagrįsti realinį savo simbolizmą Dieviškosios Išminties ir pasaulio sielos idejomis. Kildamas ekstazėje į pirmąją ir nusileisdamas realizacijoje prie antrosios, poetas, Ivanovo supratimu, padeda pasaulio sielai atsipalaiduoti nuo chaotingo stovio.

Prof. S. Bulgakovas kalba irgi su entuziazmu apie pasaulio sielą idomiame straipsnyje „Gamta Soloviovo filosofijoje", bet kaip ir kiti paminėtieji rašytojai, jis nesiima pasaulio sielos koncepcijos kritikuoti.

Rodos, bus teisinga pripažinti, kad pirmasis kunigaikštis E. Trubeckis ėmėsi dokumentaliai kritikuoti šitą mėgiamąją Soloviovo koncepciją. Tokia kritika rado vietos minėtajame jo veikale „Vl. Soloviovo pasaulėžiūra", kuris turi nepaprastos reikšmės didžiojo rusų filosofo vertinimui. Jame E. Trubeckis pasireiškia ne tik kaipo Soloviovo kritikas, bet ir kaipo jo sekėjas ir net tolimesnis jo darbo tęsėjas. „Šis veikalas, sako jisai pratartyje, yra viso pirm ėjusio mano intelektualinio darbo išdava. Iš pradžios aštuonesdešimtų metų, kai aš, dar sėdėdamas mokyklos suole, buvau susipažinęs su jaunuoliškais Soloviovo veikalais, ir iki šio laiko aš esu gyvenęs su juo visą intelektualinį savo gyvenimą. Su juoju taip ar šiaip yra surišta visa tai, ką aš esu iki šiolei mąstęs religijos, filosofijos ir visuomeninio gyvenimo srityse. Visos mano pažiūros susidarė dvasiniame su juo bendravime, t. y. iš dalies sąryšyje su jo įtaka, iš dalies—kovoje su jąja. Šitose aplinkybėse, suprantamas dalykas, Soloviovas negali man būti i s t o r i n i o tyrinėjimo objektas: rašyti apie jį man reiškia irgi apspręst taip pat svarbiausius esminius savo pasaulėžiūros pagrindus" („Vl. Soloviovo pasaulėžiūra", 1 t., III p.).

Paminėtasis veikalas mums parodo, kad E. Trubeckis prisiima daugumą pagrindinių Soloviovo idejų apie tiesą, du absoliutu, Dieviškąją Išmintį; bet užtat, neatmesdamas pasaulio sielos koncepcijos visiškai, jis daro tam tikrų rezervų del pasaulio sielos santykiavimo su Dieviškąja Išmintimi, žmonija ir gamta. Be to, jis kiek nušviečia tą filosofinės Soloviovo kūrybos tarpsnį, kuris negalėjo objektiviai pasireikšti del ankstybos filosofo mirties. Dvasinis gimininingumas ir susidraugavimas, kurie jungė jį su Soloviovu, suteikia specialios reikšmės jo sprendimui apie savo draugo doktriną ir, tarp kitko, apie pasaulio sielos koncepciją. Štai kodel E. Trubeckio pažiūroms į šitą pastarąją koncepciją pridera žymi vieta, kai tenka kritiškai spręsti centrinę Soloviovo filosofijos ideją.

3. — Soloviovo sistemos pagrinde Trubeckis randa dvejopą vermę, būtent, iš vienos pusės realią vienybės intuiciją daiktu visete, ir iš kitos pusės refleksiją į šitą intuiciją. Pirmasis šaltinis randa gryniausią savo išraišką Soloviovo poezijoje, antrasis—filosofiniuose jo raštuose. Objektivinės vertės atžvilgiu Trubeckis stato filosofo intuiciją aukščiau, kaip jo refleksijas. Jis net teigia, kad mistiniuose Soloviovo regėjimuose esama daugiau tiesos, negu jo samprotavimuose. Todel poetas jame dažnai prieštarauja filosofui (I, 356) [1].

Trubeckis aiškina tai tąja aplinkybe, kad Soloviovo intuicijos tęsia išbandytąsias per amžius religinio Rytų gyvenimo tradicijas, tuo tarpu kad savo samprotavimuose jis nėra dar pilnai pasisavinęs filosofinio Vakarų metodo (I, 281).

Iš čion taip dažnai kyla trūkumas atatikimo tarp lyties ir turinio Soloviovo filosofiniame darbe. Tai visų pirma reik pasakyti apie panteistinį Soloviovo palinkimą, į kurį jį buvo pastūmusi Hegelio ir ypač Šelingo įtaka. Panteistinė šelingianizmo banga, sako kritikas, juo lengviau įsisunkė į Soloviovo teorijas todel, kad Šelingo kova su panteizmu apgavo jo dėmesį. Tuo tarpu panteizmo atžvilgiu labai gerai jį nuteikdavo perdėtas vertinimas dialektiško Hegelio metodo, kuris jį ragino išvesti būtiną viso ko buvimą iš Dievybės sąvokos. Tuo tarpu mėginimas išvesti sukurtąjį pasaulį iš Dievybės sąvokos tegali būti tariamai sėkmingas vien suponuojant, kad kurinys yra būtina dieviškosios esmės apraiška, arba dieviškosios prigimties emanacija (I, 372). Panašų bandymą Soloviovas mėgina realizuoti, pastatydamas prieš absoliutą jo „ne-aš", arba tai, kas yra jam kas kita, bet kas, filosofo supratimu, plaukia iš jo su logiškuoju būtinumu. Bet, sako Trubeckis, tai yra būtinas s ą v o k ų priešingumas, iš kurio toli gražu dar negalima išvesti jokios realybės (I, 278).

Objektivuojant neigiamąjį terminą iš dviejų priešingų sąvokų, „absoliutas" ir jo „ne-aš", susidaro neišvengiamai labai abejotinų išvadų, Tokiu, būtent, atveju atsiranda reikalo pastatyti šitiedvi sąvoki į sąryšį su esybe ir buitimi ir sykiu suponuoti visose prigimtojo pasaulio apraiškose dieviškosios esmės reiškimąsi. Tai yra pagrindinis priekaištas, kurį Trubeckis daro Soloviovo metafizikai. Šitas priekaištas palaiko visą savo reikšmę ypatingai atžvilgiu į tas Soloviovo teorijas, kurios mums čia labiausiai

[1]) Šitame 3 skirsnyje romėnų ir arabų skaičiai reiškia atatinkamai E. Trubeckio veikalo „Vl. Soloviovo pasaulėžiūra" tomus ir puslapius. — *St. Š.*

rūpi. Jis liečia visų pirma Dieviškosios Išminties sąvoką, kurios Trubeckis vis delto pilnai neatmeta.

Vienatinė ir viską savimi apimanti esybė, samprotauja jisai, sekdamas Soloviovu,—turi taip pat savo esmėje tiek pasaulio visumos, kiek ir atskirų esybių pirmavaizdžius. Suteikdama prasmę visam, kas yra, jinai turi laikyti savyje ir ideją visumos, kaipo vienybės, ir ideją konkretinės esybių daugybės, kaip jos privalo būti. Juk savaime aišku, kad absoliutas negali būti savo turiniu mažiau turtingas už mūsų tikrovę, kuri yra netobula ir žlungama. Kaipo vyriausioji tikrovė, jisai privalo turėti savyje pozitivią galimybę kokybiniam atskirų esybių įvairumui, t. y. pakankamą pagrindą individualinėms jų ypatybėms. Kitaip tariant, absoliutas laiko savyje ištisą idejų pasaulį, kurio talpa tiesioginiu būdu proporcionali tysai, nes, universalus savo lytimi, šitas idealinis pasaulis turi savyje turinio pilnatvę (I, 293). Tuo tarpu amžinojo dieviškojo kosmo vienybė, arba realizuota viso ko vienybė, yra ne kas kita, kaip Dieviškoji Išmintis (I, 348). Dievuje jinai yra realizuota nuo amžių esmė (I, 365). Jinai yra kaip tik tasai antrasis absoliuto polius, dieviškoji moterybė, toji „dieviškoji medžiaga“, kuri tarnauja tobulam pilnutiniam Dievo įsikūnijimui (I, 359). Taip Trubeckis atpasakoja ir precizuoja tas Soloviovo doktrinos išvadas, kurios jam yra priimtinos.

Soloviovo klaidos, sako Trubeckis, prasideda sulig tuo, kaip jis bando nustatyti santykius tarp absoliutinės tikrovės (tarp kitko, idejų pasaulio) iš vienos pusės, ir juslėmis patiriamo mūsų pasaulio iš antros pusės. Čia, Soloviovo metafizikoje tenka konstatuoti tas pats trūkumas, ką ir jo gnoseologijoje. Būtent, jis per daug mistišku būdu žvelgia į visą mūsų tikrovę ir į prigimtąją dalykų eigą; bet iš kitos pusės, del tos pačios priežasties, jis per daug naturalistiškai ir racionalistiškai samprotauja apie dieviškąją ideją. Jis, būtent, laiko šitą ideją sykiu ir neatskiriamuoju dieviškosios esmės atributu ir prigimtosios pasaulio buities esme. Iš čion išeina, kad pasaulis yra Dievybei tai, kas yra apraiška besireiškiančiai esmei. Dieviškoji ideja tampa tokiu būdu esme, kuri įsikūnija istorinėje mūsų gamtoje ir sąlygoja mūsų pojūčius, kaipo vykdomoji jų priežastis. Galutinėje analizėje ji sutampa su atomais (I, 294). Kitaip tariant, jinai yra subjektas, kuris vyksta tapsmo evoliucijoje.

Vis delto, sako Trubeckis, amžinos dieviškosios idejos negali, kaipo tokios, kisti ir evoliucionuoti. Jų santykiavimas su pasaulio išsivystymu negali būti kitoks, kaip tasai, kurį Aristotelis nustatė dieviškajam intelektui (νοῦς). Jos viską judina, pačios būdamos nejudamos, nes kitaip jos negalėtų būti tikromis idejomis, t. y. realia viso ko prasme. Kadangi pasaulis yra palenktas evoliucijos vyksmui, ideja apskritai tegali būti prototipu, idealu ir galutinu tikslu, bet ne esme, kaip mano Soloviovas, nes ji negali būti jokiu būdu evoliucijos subjektu. Kitaip tektų pripažinti, kad absoliutas išsivysto laike, kas yra aiškus absurdas (I, 295).

Prieš nusakytąjį panteistinį Soloviovo palinkimą Trubeckis pastato savo koncepciją. Iš absoliuto aptarties, kaipo atpalaiduoto nuo bet kurio daikto, nors ir tobulai pilnutinio, sako jisai, aiškiai plaukia, kad nei absoliutas, kaipo vienas bei visuotinas, nei bet kuri ideja savo turiniu negali sudaryti esmės netobulai esybei. Todel pasaulis, kuris tampa laiko

vyksme, turi atskirą nuo absoliuto buitį, t. y. turi savą substratą, kuris išsivysto ir evoliucionuoja. Ogi kiekvienos tampančios esybės esmė yra niekybė, objektiviai nulemta buičiai kokioje nors idejoje. Tuo tarpu Soloviovas klydo, identifikuodamas tampančią esybę su jos ideja (I, 297—300).

Tai, ką Trubeckis sako apie dieviškąją ideją, jisai sako irgi apie Sofiją, suprantamą, kaipo organingą visų dieviškųjų idejų vienybę. Šita pastaroji, Trubeckio supratimu, nėra bendroji prigimtojo mūsų pasaulio esmė; ji todel negali sudaryti substancialinės jo vienybės ir būti tuo pačiu pasaulio siela.

Teigdamas, kad palenktas tapsmui pasaulis negali būti jokia prasme identifikuojamas nei su amžina dieviškąja esme nei su dieviškųjų pirmavaizdžių kosmu, Trubeckis tikisi logiškai išvystąs Soloviovo koncepciją apie antrąjį, arba tampantį, absoliutą. Jei du pasauliu, dieviškasis ir prigimtasis, turėtų bendrą esmę, pasaulio evoliucija neturėtų jokios prasmės, nes blogio negalėtų niekur būti ir bet kuris tobulėjimas būtų nereikalingas (I, 391—392). Tuo tarpu tapimo vyksmas yra faktas, kurį prirodo kasdienis mūsų patyrimas. Kaip gi tada turime įsivaizduot tampančio pasaulio santykiavimą su absoliutu, kuris yra nekintamas ir nepalenktas jokiam tapsmui? — Trubeckio įsitikinimu, antrojo absoliuto koncepcija kaip tik turėtų atsakyti į šitą klausimą.

Kaip mūsų sąmonės, taip ir mūsų gyvenimo prigimtis neišvengiamai suponuoja du absoliutu: vieną, kuris yra amžinas ir todel pasilieka nepriklausomas jokiam tapsmui, būdamas neprarandamo tobulumo stovyje,— antra, kuris tampa ir tobulėja evoliucijos vyksme. Iš tikrųjų, dviejų absoliutų suponavimas yra sąlyga bet kuriai genezei, nes iš vienos pusės absoliute negali būti evoliucijos, kadangi jame neįvyksta nei žlūgimo nei gimimo, o iš kitos pusės kiekvienas tapimo vyksmas turi rasti pakankamą pagrindą pačiame absoliute. Jei šis pastarasis nebūtų sykiu turinys, tikslas ir prasmė genezei, jei jo visai nebūtų pačiame vyksme, tai kiekviena gimstanti ir tampanti esybė būtų jam visai svetima ir nuošalinė; bet tada absoliutas nebūtų absoliutu. Absoliutas privalo būti kiekvienam vyksmui tam tikra prasme ir transcendentinis ir imanentinis, t. y. išviršinis ir išvidinis; bet tai tegalima vien tada, jei yra suponuojamu du absoliutu. Tai ir yra tuodu absoliutu, kuriuodu Soloviovas, pasekdamas Šelingu, pavadino tikrai esančiu ir tampančiu absoliutu (I, 307).

Soloviovo supratimu, tampąs absoliutas tarnauja pagrindu visam tam, kas yra šalia amžino dieviškojo akto; o kadangi tampančiam mūsų pasauliui jis yra jungiamasis pradas, tai šituo atžvilgiu jis yra ne kas kita, kaip pasaulio siela. Šitokia išvada rodosi priimtina ir Trubeckiui. Jei Dievas, kaipo absoliutas, sako jisai, yra laisvas nuo bet kurios netobulybės ir blogybės, tai šitiedvi mūsų tikrovės apraiški tegali turėti vietos tik tada, kai yra suponuojamas antrasis absoliutas. Pripažinti kad ir lygstamąją šito jungiamojo prado nepriklausomybę ir reiškia teigti pasaulio sielos buvimas (I, 393).

Užtat Trubeckis daro Soloviovui priekaištą dviejų absoliutų santykiavimo klausimu. Trubeckis negali suprasti tampančio absoliuto kitaip, kaip atpalaiduoto nuo dieviškosios prigimties. Tuo tarpu Soloviovas, sekdamas

Šelingu, įsivaizduoja tampantį absoliutą esančio absoliuto, arba Dievo, būtinu priedu. Tokiu būdu absoliutu yra laikomu amžinai ir substancialiai tarp savęs sujungtu (I, 307). Čia vėl pasireiškia painiojimas dviejų dalykų—pirmavaizdžių pasaulio (Dieviškosios Išminties) ir kūrinių pasaulio,— kas taip dažnai pa ikartoja Soloviovo samprotavimuose, kaip tai parodo Trubeckio analizė.

Tuo tarpu, įsivaizduodamas dviejų absoliutų santykiavimą analoginiu būdu, kaip kad santykiuoja tarp savęs substancija ir apraiška, Soloviovas aiškiai patenka į panteizmą. Jo supratimu, tik Dievas yra tasai, kuris tikrai yra, t. y. tikroji esybė; todel visa, kas yra, tėra taip ar šiaip Dievybės apraiška. Šitokiame Dievo ir pasaulio santykiavime, sako Trubeckis, aiškiai jausti pėdsakai Spinozos mokslo apie vienų vienos amžinos substancijos santykiavimą su savo modais. Neveltui todel pats Soloviovas pripažįsta, kad jo pasaulėžiūra susidarė iš pradžios spinozizmo įtakoje (I, 362).

Trubeckis yra tikras, kad Soloviovo pastangos suderinti Šelingo gnosticizmą su krikščioniškuoju pasaulio supratimu negalėjo pavykti. Kiek Soloviovas negali atsipalaiduoti nuo panteistinės vokiškojo filosofo įtakos, jam neišvengiama tokiu ar kitokiu būdu palaikyti Dievas pasaulinio vyksmo subjektu. Norint išvengti visų nepatogybių, kurios iš čion plaukia, sako Trubeckis, reik pripažinti, kad Dievas savo esme yra visai nepriklausomas bei atpalaiduotas nuo pasaulio, ir kad šis pastarasis, savo ruožtu, aiškiai skiriasi savo prigimtimi nuo Dievo esmės, ir kad jo esmė yra skirtinga ne tik reiškimosi atžvilgiu, bet ir grynai metafiziniu savo pobūdžiu. Dievas pasižymi nelygstamąja nepriklausomybe, arba laisve, tuo tarpu kad pasaulis teturi vien tam tikros lygstamosios autonomijos. Jis yra laisvas nuo Dievo esmės, bet nėra nepriklausomas nuo Jo valios (I, 330).

Pripažinti nelygstamoji Dievo laisvė, sako Trubeckis, tai sykiu pripažinti, kad, šalip realiosios Dievo buities, dieviškoji mintis slepia savyje neribotą galimybių pasaulį. Tai yra irgi prileisti naujos buities galimybė,— buities, prasidedančios laike. Šitokia buitis yra dedama šalip dieviškosios prigimties arba yra pripažįstama, kaipo šalipinė Dievui realybė, ir todel ji nė kiek negali sudrumsti dieviškojo tobulumo (I, 364).

Trubeckio supratimu, kaip tik todel, kad pasaulis yra laisvas nuo Dievo esmės, jis turi laisvės atžvilgiu į Dievą, ir šita būtent, aplinkybė suteikia prasmės dieviškajai kūrybai. Glūdinčios laike tikrovės prasmė, sako jisai, yra ne dieviškosios idejos pakartojime, bet tame, kad ji būtų atgaminta laisvėje (I, 361). Todel „kūrimas iš nieko", Trubeckio nuomone, yra ne kas kita, kaip idealinių Dievo pirmavaizdžių atvaizdavimas kame kitame, t. y. Dievo laisvai leistoje buityje (I, 364).

Po to lengva jau įspėti, kaip Trubeckis įsivaizduoja Dieviškosios Išminties santykiavimą su žmonija. Kritikas protestuoja prieš šitų dviejų sąvokų identifikavimą, kuriedvi jam yra aiškiai skirtingos. Soloviovo samprotavimuose glūdi šitokia dilema: arba žmogus yra Dieviškosios Išminties apraiška, arba jo buitis yra grynai fenominalinė: jis yra arba teofanija arba tariamoji tikrybė. Iš tikrųjų šita dilema yra pagrįsta panteistine prielaida, tuo tarpu kad Trubeckiui rodosi galimu trečias klausimo išsprendimas.

Soloviovas, sako jisai, turi racijos, Dieviškąją Išmintį laikydamas ideja arba prasme visa to, kas yra. Atatinkamai jinai yra pirmavaizdis ir žmogui

ir žmonijai. Teigti priešingas dalykas reikštų teigti, kad mūsų buitis yra iš esmės tuščia, ir kad mūsų tikėjimas gyvenimu yra beprasmis. Bet, jei Dieviškoji Išmintis yra prototipas, arba idealinis pirmavaizdis, kurį mes galime laisvai realizuoti, tai vis delto ji dar nesudaro tikros mūsų esmės. Todel Soloviovas daro klaidą, identifikuodamas amžiną žmogaus bei žmonijos ideją su pirmojo bei antrosios esme (I, 359). Žmogaus laisvė tegalima vien su ta sąlyga, kad pirmavaizdžio ideja, įdiegta į jo pagrindą, yra jam idealas, bet ne jo esmė (I, 361). Šita prasme galima kalbėti ne apie žmogaus, bet apie jo idejos amžinumą. Bet ir šito pakanka, kad galima būtų pripažinti žmoguje ne vieną tik tariamąją fenomenalinę esybę, nes kuriamuoju dieviškosios laisvės aktu žmogus ideališkai yra susijęs su amžinuoju savo pirmavaizdžiu (I, 364).

Iš kitos pusės, Trubeckio supratimu, Dieviškoji Išmintis ir žmonija nesupuola savo tysomis. Sofija, sako jisai, yra prototipas, arba pirmavaizdis, ne tik mūsų planetos žmonijai, bet ir kitoms Dievo avims, kurios nepriklauso žemiškajai kaimenei (I, 365).

Tokiu būdu žmonija negali būti Dieviškąja Išmintimi. Trubeckio įsitikinimu ji nėra net pasaulio siela, ir tai aiškėja iš jo koncepcijos apie šios pastarosios esmę. Trubeckiui pasaulio siela yra, kaip sakyta, tampąs absoliutas, kaipo jungiamasis pasaulio vyksmo pradas, besireiškiąs šalipinės atžvilgiu į Dievą buities ribose. — Bet kuo gi galėtų būti iš savo esmės šitasai jungiamasis pradas? Trubeckis neatsako tiksliai bei tiesiai į klausimą, bet užtat tai, ką jis sako apie pasaulio sielą, kaipo apie aiškinamąją hipotezę, leidžia mums iš dalies atspėti jo mintį.

Soloviovo bandymas, sako jisai, išaiškinti kuriamąją evoliuciją pasaulyje bendradarbiavimu su Dievu šalipinio prado, būtent, pasaulio sielos, turi savyje gilios tiesos, religinės ir filosofinės, kuri yra būtinas pradas krikščioniškajam dalykų supratimui. Yra aišku savaime, kad Dievas negali būti priežastis nesutarimo, suirutės, chaoso, žodžiu tariant,—blogio, kuris viešpatauja pasaulyje. Jisai, būtent, negali būti jokia prasme nuodėmės bei mirties versmė. Reik tat pripažinti, kad šitos chaotingo buvimo apraiškos yra kilusios iš šalipinio Dievui prado laisvos valios. Visuotinasis apirimas tegali būti tiek pat visuotinojo nusikaltimo išdava. Vien tik blogis, kuris yra įsiskverbęs į pasaulio sielą, tegalėjo pavergti pasaulį sunkiosios buities tamsybėms. Bet kadangi negalima laikyti Dievą tiesioginiu ar netiesioginiu blogio kaltininku, reik pripažinti, kad blogio versmė glūdi ne pasaulio sielos prigimtyje, bet laisvoje jos valioje (I, 383—384).

Tuo tarpu, sako Trubeckis, Soloviovas šiokiu ar tokiu būdu identifikuoja pasaulio sielą su Dieviškąja Išmintimi, pirmosios puolimas tampa antrosios puolimu. Juk, teigiant, kad viena dieviškojo kosmo dalis atskyla nuo visumos, teigiama tuo pačiu, kad šitas pasaulis susiskirstė ir nustojo buvęs vienas ir viską apimąs (I, 385—386). Užtat Trubeckis jaučiasi pasekąs Soloviovu, kad jis identifikuoja pasaulio sielą su kosmiškąja prigimtimi. Kadangi žmonija nėra amžina ir dargi nėra pirmasis Dievo kurinys prigimtojoje pasaulio tvarkoje, tai, privalu pripažinti, kad pasaulio siela yra žemiškoji prigimtis, arba, tariant Soloviovo posakiu, žemesnio pasaulio siela (I, 274). Pasaulio siela, sako kitur Trubeckis, yra bendroji mūsų prigimtis (II, 273).

Čia galima pasistatyti klausimas, kaip dera įsivaizduoti pati šita prigimtis, kuri galėtų būti kuriamajai evoliucijai jungiamasis pradas, t. y. tampąs absoliutas, arba pasaulio siela. Norėdamas atsakyti į šitą klausimą, Trubeckis stengiasi atgaminti Soloviovo minties eigą taip, kaip ji turėjo reikštis paskutiniame jo gyvenimo tarpsnyje. Deja, sulig tuo, kaip Trubeckis pereina pasaulio sielos klausime nuo kritikos prie statomosios dalies, jo mintis nustoja savo paprasto aiškumo bei tikslumo.

Dabar jau substancijos problema, Soloviovo iškelta aikštėn, eina jam pradedamuoju punktu. Soloviovas visados palaikė substancijai prasmę, kuri buvo jai Spinozos suteikta, ir todel jam, kaip ir šiam pastarajam, substancijos sąvoka nesiderina su jos objekto daugingumu. Todel Soloviovas, norėdamas būti nuoseklus, tepripažino vienų vienos substancijos buvimą, būtent, pačio absoliuto. Jei po to pasauliui yra pripažįstama substancialinė buitis, neišvengiamai tenka jis identifikuoti su absoliutu, kas yra panteizmas tikra šito žodžio prasme. Bet, jei atvirkščiai, norima atpalaiduoti pasaulis nuo panteistinio Dievo, suteikiant jam savąjį substancialumą, tai neišvengiama pripažinti antra substancija, taip pat absoliutinė, nors ir kitokia prasme; bet tuomet prisiartinama prie dualizmo. Tepripažįstant vienų vieną substanciją, galima dar neigti pasaulio substancialumas; bet tokiu atveju patenkama į fenomenizmą: pasaulis tampa nieku nepagrįsta apraiška, nes yra pripažįstamas apsireiškimas be to, kas apsireiškia.

Į savo gyvenimo galą, Soloviovas matyti suprato visas šitas nepatogybes. Pasilikdamas vis delto ištikimas vienatinės substancijos koncepcijai, jis įspraudė tarp substancijos ir apraiškos trečiąjį pradą, būtent, hipostazę, arba ramstį. Tai, ką mes vadiname siela, sako jisai, arba paprasčiau, asmeniniu mūsų „aš", toli gražu nėra atbaigtas bei uždaras gyvenimo ratas, kuris turi savą turinį, savą esmę, buitį tikra šito žodžio prasme; tai tėra vien ramstis (ὑπόστασις) aukštesniam pradui (Soloviovo raštų rinkinys, VIII, 17 p). Asmens laisvė yra tokia, kad jis gali, kaipo buities ramstis, atskilti nuo to, kas yra jo esmė (οὐσία). Tai yra skilimas tarp buities ir jos raison d'être, tarp išviršinio fakto ir išvidinės prasmės, tarp to, kas gyvena, ir to, kas leidžia gyventi (ten pat, VIII, 18). Šitas tarpininkas tarp substancijos ir apraiškos, Soloviovo teigimu, suteikia žymių patarnavimų. Jis nesipriešina, kaip kad daro substancija, tai „Heraklito tėkmei", kuri vyksta iš niekybės į buities pilnatvę. Materialinė prigimtis, sako jisai, stovi žemiau asmens; šitas pastarasis yra specifinė žmogaus žymė; pagaliau, Dievas, kaipo absoliutas, stovi aukščiau asmens, kadangi jis yra pirmutinė kiekvienos asmeninės galios versmė (ten pat, VIII, 20).

Trubeckis pasigauna savo ruožtu visų šitų Soloviovo idejų ir daro iš jų kraštutinių logiškų išvadų. Šitos naujos idejos, Trubeckio nuomone, įrodo, kad Soloviovas pagaliau buvo atsisakęs nuo daugumos savo panteistiškų idejų. Jis tarp kitko yra patenkintas, matydamas, kad Soloviovas dabar jau aiškiai skiria kurinių pasaulį nuo dieviškosios esmės. Jei Dievas, sako jisai, yra buities pilnatvė, tai negali būti šalipinių jam substancijų. Šalipinis pasaulis pats iš savęs yra niekas; bet jis kai kuo tampa kuriamuoju fiat, kuris suteikia jam lyčių ir teigiamųjų kokybių, t. y. visa tai, kas yra jame substancialaus (II, 251). Kurinys, atpalaiduotas nuo Dievo prigimties, tampa laisvas atžvilgiu į Jį. Jis gali realizuoti tą dieviškąją

idėją, pagal kurią jis yra sukurtas. Dieviškasis idejų pasaulis turi įsiasmeninti laisvose hipostazėse, ir tasai ryšys, kuris jungia kurinį su dieviškąja esme, suteikia tapimui tikrąją prasmę. Mūsų siela, pavyzdžiui, negali įsigalėti amžinybėje kitaip, kaip laisvos valios veiksmais, atliktais per buvimą laike (II, 252). Bet jinai gali taip pat prasilenkti su prigimtąja savo prievole ir, Trubeckio posakiu tariant, sutirpti neribotame tuščių, šalipinių atžvilgiu į Dievą, galimybių pasaulyje (I, 365).

Jei tai yra teisinga net atžvilgiu į žmogaus asmenį, kurį Trubeckis laiko aukščiausiu prigimtojo pasaulio pražydėjimu, tai ką gi bemąstyti apie materialinę gamtą? Vis delto jinai privalu apginti nuo fenomenizmo, kuris jai gresia, kai yra neigiamos ribotos substancijos. Soloviovas išeina iš šitos padėties, pripažindamas žmonijoje pasaulio sielos pradą, kuris, kaipo esminė Išmintis, yra nuo amžių sujungtas su Dievu, ir jungiasi su Juo iš kitos pusės laiko vyksme, jungdamas tuo pačiu su Dievu visa, kas yra (Soloviovo raštų rinkinys VIII 240). Trubeckis su apgailestavimu pastebi čia Soloviovo nenuoseklumą. Neigdamas žmogiškųjų sielų substancialumą, sako jisai, Soloviovas laiko žmoniją pasaulio siela. Jau šita viena vienatinės substancijos sąvoka iš tikrųjų reikalauja suvesti žmogaus sielą prie geometrinio taško ir paneigti tą metafizinę laisvę, kuri buvo jau laikinai išsiveržusi iš hipostazės sąvokos (II, 271).

Jei pasaulio siela yra nuo amžių sujungta su Dievu, kodel ji privalo dar jungtis su Juoju laiko vyksme? Šitas naujas susijungimas, kaipo amžinos jos esmės pasireiškimas, turi įvykti su būtinumu, kuris nesuderinamas su bet kuria laisve. Sykiu su tuo išnyksta tasai pradas, kuris suteikia prigimtajam vyksmui laike tikrą jo reikšmę. Bet, jei nėra laisvės visuotinojoje pasaulio sieloje, jos negali būti nė jokioje pasaulio dalyje (II, 272).

Todel, norėdamas gelbėti iš vienos pusės materialinę gamtą, ir iš antros pusės žmogiškąją laisvę, Trubeckis pripažįsta pasaulio sielai hipostazės, arba ramsčio, savybes. Jo supratimu, pasaulio sielai vienybė, suprantama, kaipo substancialinė visų daiktų vienybė, arba Dieviškoji Išmintis, nėra suteiktas jai tiesioginis davinys, bet sudaro tai, ką ji privalo įsigyti. Tokiu būdu substancialinė vienybė turi būti suprantama kaipo aukštesnės transcendentinės tikrovės faktas. Tai yra savo rūšies amžinųjų idejų visetas, kuris nėra dar pilnai realizuotas prigimtajame mūsų pasaulyje. Štai kodel pasaulio siela yra įpareigota, kaipo hipostazė, įvykdyti savo idealą pasaulyje, t. y. substancialiai jį sutapdyti su dieviškuoju idealu. Šitokiame pasaulio sielos supratime, sako Trubeckis, mes randame pagrindą žmogiškąjai laisvei, ko mes negalime rasti Soloviovo koncepcijoje. Šitos pasaulio sielos laisvė kaip tik yra pagrindas reikštis laisvai valiai tiek visų individų, imamų krūvoje, kiek ir kiekvieno iš jų, imamo atskirai (II, 282). Del šitos irgi priežasties pasaulio siela yra bendroji prigimtis visom gyvoms būtybėms.

Žiūrėdamas į dalyką religiniu atžvilgiu, Trubeckis mato vyriausią pasaulio sielos išraišką ne Dieviškojoje Išmintyje, bet Švenčiausioje Dievo Motinoje. Jei žmonija yra medžiaga, kuri apsidievina, Mater Dei yra gryniausia žmogiškumo esmės išraiška, arba bendros jo idejos reiškėja. Todel laisvas Dievo Motinos atsidėjimas Dievo valiai gali būti suprantamas, kaipo pasaulio sielos laisvo apsisprendimo realizavimas (II, 277).

Nusakytasis pasaulio sielos supratimas, kurį buvo susidaręs Trubeckis, sukelia visą eilę abejonių. Kokiu būdu žemesnis pasaulis, kuris genetinėje tvarkoje yra ankstybesnis už asmeninio gyvenimo pražydėjimą, gali būti įsivaizduojamas, kaipo asmenybė, dalyvaujanti kuriamojoje evoliucijoje? Kokiu būdu šita asmenybė gali sudaryti bendrąją mūsų prigimtį ir turėti tuo pačiu laiku tą pačią laisvę, ką ir kiekvienas žmogus skyrium? Kaip jinai gali būti pasaulio siela šalia daugybės kitų sielų, lygių su ja savo laisve? Kodel pasaulio siela, sukilusi maištu prieš Dievą, nežlugo neribotame tuščių galimybių pasaulyje? Ir taip toliau,—iš visų pusių kyla sunkenybės. Veltui ieškotume jų išsprendimo pas patį Trubeckį. Kiek jo mintis yra tvirta, kai jis pasitenkina Soloviovo pasaulio sielos koncepcijos kritika, tiek ji tampa neturtinga ir neaiškia, kai jis stengiasi šitą koncepciją iš kokio nors šono paremti: tokiu atveju Trubeckio teigimai pasaulio sielos klausimu tampa taip pat nepamatuotais ir taip pat abejotinais, kaip ir Soloviovo. O tai yra jau gana simptomingas dalykas.

Filosofinė Trubeckio hipotezė, iš tikrųjų, remiasi šitokiu ydingu ratu. Pasaulio siela yra tasai laisvas jungiamasis pradas, kuris išaiškina pasaulio atsiradimą ir jo evoliuciją. Tuo tarpu visam mūsų pasauliui tėra bendra materialinė prigimtis. Tat ji sudaro tą laisvą bei sąmoningą asmenybę, kurios pagalba galima išaiškinti visa, kas yra aiškintina. Iš tikrųjų, tai yra prileisti iš anksto tai, kas privalu prirodyti.

Tokia yra išvada iš kritikos, kurią Trubeckis vadina išvidine. Ji betgi neišeina iš ribų, užbrėžtų išvidiniais kritikuojamosios teorijos principais. Norint galutinai išspręsti pasaulio sielos problemą, tenka palenkti ją kritikai, pagrįstai išviršiniais principais, kurie šituo atveju pasirodo sprendžiamaisiais.

4. — Tiesa, yra tam tikra prasme proto atatikimas daiktui (adaequatio rei et intellectus). Mūsų protas pasituri tiesa, kai jis išlaiko atatikimo santykį su daiktu. Ogi šis pastarasis yra tikras, kai jis yra atatikimo santykyje su vienintele pirmutine tiesa, kuri yra neatskiriamoji kuriamojo proto savybė. Pastaruoju atžvilgiu galima pasakyti, kad tiesa yra tai, kas tikrai yra ir dargi yra tai, kas yra viena ir visuotina. Tiesa yra realiai, kadangi jinai yra Dievo ideja, tikra Jo išmintis, arba reali esmė: Dievo idejai supuolant su Jo esme, Dievas yra savęs ideja, kas dar reiškia kitu atžvilgiu, kad Dievo esmė ir buitis sutampa. Tiesa yra viena, kadangi Dievo esmė yra vienatinė ideja, tiek pat reali, kiek ir suvokiama, tiek pat individuali, kiek ir visuotina. Pagaliau, reali tiesa, būdama viena, turi apimti visa, t. y. ne tik tai, kas liečia Dievą, bet ir tai, kas liečia Jo kurinius, kadangi jinai yra vienatinė kuriamojo proto ideja, kuri laiko savyje prototipus, arba pirmavaizdžius, viso to, kas yra arba gali būti Dievo sukurta.

Tokiu būdu galima prileisti, kad tiesa, kaipo Dievo ideja, gali būti, Soloviovo posakiu tariant, teigiamąja viso ko vienybe, arba net esmine Dievo Išmintimi. Bet tai dar neleidžia pripažinti Dieviškajai Išminčiai kitokios buities, negu pačiam Dievui. Dievas yra nelygstamai vientisas. Pirmoji esybė negali turėti savyje jokio sudėtingumo. Kadangi sudėtinė visuma yra vėlybesnė už sudedamąsias savo dalis, tenka pripažinti buvimą priežasties pačiai sudėčiai. Kalbėti apie Dievo sudėtingumą kokia nors prasme, reiškia ieškoti priežasties pirmutinei esybei, kas yra beprasmis prieštaringumas pačiuose terminuose. Ir vis delto Soloviovas, svarstydamas

klausimą apie esybės ir esmės santykiavimą Dievuje, neišvengia šito priekaišto. Pagrindinė didžiųjų jo klaidų versmė yra, mano supratimu, šitas stambokas antropomorfizmas, nuo kurio jis niekados nebuvo visiškai atsipalaidavęs, spręsdamas apie pasaulio santykiavimą su Dievu. Iš čion kyla jo palinkimas į panteizmą, kurio šaknų jam niekados nepasisekė išrauti galutinai iš savo dvasios. Palenkdamas savo mintį vaidinių valdžiai, jis visados laikė esybę vienatine įvairiuose savo pasireiškimuose ir pakankamai nesiskaitė su tuo, kad esybės sąvoka yra ne vienaprasmė, bet analoginė, būtent,—su tuo, ką išreiškia žinomosios scholastiškos formulos: „Ens dicitur multipliciter“, „Ens non dicitur univoce de Deo et de creaturis“.

Ką gi tuo tarpu daro Soloviovas? Norėdamas apspręsti Dievo esmę, jis suglaudžia visa, kas yra, į vieną visumą, ir ir šitą visumą skiria nuo visų daiktų, paimtų skyrium. Jei net prileisime, kad visa, kas yra galima, faktinai yra tikrovėje, šita visuma vis delto negalėtų sudaryti Dievo esmės, kaip meno kuriniai nesudaro dar pačio menininko. Tokiu būdu Soloviovas padaro Dievą priklausomą nuo ribotų daiktų. Jis todel kalba apie amžiną ir būtiną Dievo realizaciją antrajame poliuje, kuris, tikrai sakant, yra ne kas kita, kaip pasaulis. Jis mato pilnutinę tiesos išraišką dievažmogybės žodyje, kuris, jo supratimu, suponuoja du absoliutu: vieną, kuris yra, Dievą, antra, kuris tampa, žmogų,—du absoliutu, kuriuodu yra sąlygojamu vienas antru. Bet kaip tik del šito priklausomybės fakto nei vienas nei antras nėra absoliutas. Pasirodo tad, kad Soloviovas, išeidamas iš panteistinio esybės supratimo, nejučiomis slysta į antrąją žmogiškosios minties priešenybę, būtent, į priešingą dualizmą absoliute.

Kai yra nusimanoma, kad esybė, kaipo transcendentinė sąvoka, nėra vienaprasmė sąvoka, dera pripažinti, kad Dievas ir pasaulis nesudaro realios vienybės. Bet iš kitos pusės juodu nesudaro irgi realaus „dviejų“ skaičiaus, nors logikos tvarkoje Dievas ir pasaulis yra dvi įvairios sąvokos. Šito konstatavimo pagalba galima sykiu atmesti ir panteizmas ir dualizmas. Soloviovas, tiesą pasakius, intuitiviai tai nujausdavo, bet jam niekados nepasisekė šituo klausimu susidaryti aiški bei tiksli ideja, taip kad jis buvo verčiamas nuolatos svyruoti tarp dviejų kraštutinių koncepcijų, tarp kurių vis delto yra trečiasis klausimo išsprendimas. Soloviovas tikėjosi šitokį išsprendimą rasti antrojo, arba tampančio, absoliuto idejoje. Bet po to, kas pasakyta šituo klausimu, galima visai teisėtai manyti, kad šita tampančio absoliuto koncepcija toli gražu nėra patenkinama. Taip, Soloviovas laiko teigiamąją viso ko vienybę, arba esminę Dievo Išmintį, išsyk aktualia esme esančiajam absoliutui ir potencialia esme tampančiajam absoliutui. Bet, kadangi kiekvienas tapimas stengiasi atsiekti savo galą, arba tikslą, tai nebaigiamas tapimas yra nesąmonė. Leista todel manyti, kad tampąs absoliutas vieną kartą turetų atsiekti galutinį savo stovį. Bet tada abudu absoliutu pasiturėtų vienu ir tuo pačiu būdu ta pačia esme, būtent, teigiamąja viso ko vienybe. Tuo tarpu du absoliutu, turinčiu tą pačią esmę tuo pačiu būdu, yra iš tikrųjų visai tolygiu, arba identiniu. Kitaip tariant, antrojo absoliuto koncepcija neišvengiamai veda į pagrindinę panteizmo ideją. Be to, nesuprantama, kodel Soloviovas tepripažįsta vieną tik tampantį absoliutą. Jei pagrindinis buities dėsnis yra tai, kad atskira esybė tampa visu kuo, ir kad šitas viskas sudaro teigiamąją viso ko

vienybę, tai jis būtų turėjęs pripažinti tiek tampančių absoliutų, kiek yra atskirų esybių, arba individų. Šitų sunkenybių ir prieštaravimų akyvaizdoje tegalima vien atmesti Soloviovo teorija apie antrąjį absoliutą.

Dabar galima jau padaryti galutinį sprendimą apie du atributu, kuriuodu Soloviovas suteikia pasaulio sielai, kaipo substancialiai pasaulio vienybei. Čia privalu pripažinti sykiu su E. Trubeckiu, kad Dieviškoji Išmintis negali būti pasaulio siela, nes šita Išmintis realiai nesiskiria nuo pačios Dievo esmės. Bet, mano supratimu, dera eiti dar toliau ir jau prieš Trubeckį teigti, kad pasaulio siela nėra taip pat tampąs absoliutas, nes nėra galima pripažinti šitą pastarąjį realiu. Palaikydamas šitame punkte Soloviovo doktriną, kritikas mus ne daugiau įtikina, kaip pats teorijos autorius.

Soloviovo teigimu, pasaulio siela, kaipo antrasis, arba tampąs absoliutas, turi dar du antraeiliu atributu, būtent: jinai yra visuotinoji žmonija ir kosmiškoji prigimtis. Čia ir pravers klaustis, ar galima pripažinti šituodu antraeiliu atributu, paneigus pirmu įdu pagrindiniu. Iš Soloviovo teorijos santraukos galima jau buvo pastebėti, kaip sunku yra suderinti šituodu atributu pasaulio sieloje ir maždaug nuosekliai įsivaizduoti teorijos visumą. Norint galutinai klausimą išspręsti, reik išsiduoti sąskaitą iš to, kas gali būti apskritai pasaulio vienybė.

Aišku savaime, kad materialinių esybių vienybė negali būti viena kuri materialinė esybė. Taip pat dvasinė esybė negali sudaryti vienybės dvasinių esybių, panašių į ją. Jei tad sutariama, kad mūsų pasaulis susidaro iš materialinių ir dvasinių substancijų, negalima teigti, kad viena kuri substancija, materialinė ar dvasinė, gali sudaryti pasaulio vienybę. Šita prasme pasaulio vienybė negali būti substancialinė pagal Aristotelio išsireiškinią, kad „namai nestatomi iš namų". Daiktų vienybė yra ne kas kita, kaip suderintų jų santykių visetas, kitaip tariant,—tvarka, kuriai jie yra palenkti. Tuo tarpu tvarka, susidaranti iš daugialyčio santykiavimo, priklauso prie santykio kategorijos ir negali būti nei niekas nei esybė vienos rūšies su tvarkomais daiktais. Jei tvarka būtų niekas atžvilgiu į tvarkomuosius pradus, negalima būtų šitų pradų suderinti jokia prasme. Reik, kad daiktų santykiai būtų realūs, jei norima, kad daiktai būtų realiai sujungti. Užtat, jei tvarka būtų kokia nors pozitivi esybė, panaši į kitas esybes, ji būtų vienas iš daugelio pradų, ir reikėtų ieškoti naujos tvarkos, kad galima būtų suvesti šita nauja visuma į vienybę. Trumpai tariant, tvarka yra; bet jinai yra kitaip, kaip kad tos realybės, kurias ji suglaudžia į vienybę. Tiesa, jinai neglūdi savyje ir pati per save, žodžiu tariant, jinai nėra substancija. Ji pareina nuo buities pradų, kuriuos ji organizuoja; ji pritampa jiems kaip tik todel, kad jie santykiuoja vieni su kitais. Žodžiu tariant, pasaulio tvarka, suvedanti visus daiktus į vieną visumą, yra pasauliui priepuolybė, bet ne viena iš substancijų.

Pigu dabar matyti, kad Soloviovas patekdavo į apgailėtiną iliuziją, kai jis įsivaizduodavo šitą vienybę, arba pasaulio sielą, kaipo visuotinąją žmoniją, t. y. kaipo substanciją, bendrą ir žmonėms ir daiktams. Šituo atveju galima sutikti su Trubeckiu. Bet ir šitą kartą dera eiti dar toliau ir jau ir prieš Soloviovą ir prieš jo kritiką teigti, kad kosmiškoji prigimtis negali

būti laikoma pasaulio siela, t. y. substancialine esybe. Prigimtis, iš tikrųjų, turi savyje vienybės, bet pripažinti jinai gyvąja būtybe, kaip tai daro Soloviovas ir Trubeckis, reiškia pamiršti ar ignoruoti tas pagrindinis skirtumas tarp substancijos ir pripuolybės, kuris buvo ką tik nurodytas. Nenuostabu, kad po to atsirado tiek painiavos dviejų mąstytojų samprotavimuose.

Kokia gi yra iš tikrųjų gamtos vienybė? — Tam tikra prasme pasaulio pagrindas yra vienatinis. Tai yra tasai objektivus potencialumas, kuris sudaro pirminę medžiagą, arba bendrą pradedamąjį punktą bet kuriam substancialiam tapsmui. Bet šita pasivioji potencija suponuoja aktiviąją potenciją akto, ankstybesnio už bet kurią potenciją. Potencija tat nėra priešinga aktui ir nesudaro su juo dualizmo. Ji pasigauna aktu ir be šio pastarojo negali įgauti realios buities. Iš čion plaukia, kad grynoji pirminė medžiaga, arba bendras gamtos pagrindas, nėra pozitivi esybė, kuri galėtų būti skaitoma daiktų eilėje. Tokia yra pasivi gamtos pusė.

Žiūrint į gamtą aktivumo atžvilgiu, pastebima, kad ji pasireiškia įvairių įvairiausiomis mūsų pasaulio lytimis. Šitos lytys turi kaž ko bendro: tai yra dėsnis. Dėsnių vienodumas—štai kas sudaro prigimties esmę. Jei tvarka, apie kurią buvo nesenai kalbėta, priklauso prie santykio kategorijos, tai dėsnis yra iš veiksmo kategorijos. Veiksmas suteikia dinamizmo santykiui. Panašiai kaip judėjimo tobulumas glūdi tame, kas juda, taip veiksmas įsigali tame, kas yra veikiamas, nes veiksmo priežastis pereina į išdavą. Šita pastaroji žymė mums leidžia prieiti tikrąją dėsnių versmę. Atžvilgiu juk į gamtos dėsnius galima dvejopai nusistatyti. Būtent, galima iš vienos pusės atsisakyti ieškoti jų versmės, pasitenkinant pasakymu: prigimtieji dėsniai yra todel, kad daiktai yra tokie, kad jie turi būti. Ogi iš kitos pusės galima pasigauti proto pagalba ir kilti nuo išdavų prie priežasties. Kai yra suprastas reikalas pripažinti šios pastarosios buvimą, tenka jai suteikti visas absoliuto žymes. Tokiu atveju gamtos dėsniai pasirodo mažiau ar daugiau tiesioginė kuriamosios Dievo valios išraišk›.

Prie šios progos ne pro šalį yra klaustis, ar yra leista įsprausti tarp Dievo ir pasaulio, palenkto dėsniams, kokį nors tarpininką, pavyzdžiui, pasaulio sielą, kaip tai daro Soloviovas ir Trubeckis. Jei, iš tikrųjų, pasaulio sielai skiriama tokia rolė, kaip kad tai juodu nusako, tai neišvengiamai prieinama šitokia dilema: šita siela arba yra prigimtųjų dėsnių nustatytoja, arba yra jiems palenkta. Pirmuoju atveju ji turėtų būti pirmasis judintojas, arba, kitaip tariant, absoliutas. Tuomet ji būtų pačiu Dievu ir nepriderėtų ieškoti kitos Dievybės, už jąją aukštesnės. Antruoju atveju ji būtų ne kas kita, kaip viena iš esybių, kurias valdo prigimtieji dėsniai. Suvesta tokiu būdu prie vienos iš daugelio elementų, ji nebegalėtų būti suprantama pasaulio sielos prasme. Kosmiškoji prigimtis nėra tat pasaulio siela.

Galų gale išeina, kad visa tai, ką Soloviovas vadino pasaulio siela, iš tikrųjų, šitąja siela negali būti. Svarbiausia priežastis čia yra ta, kad pasaulio sielos, kaipo substancialinės vienybės, tarpininkaujančios tarp pasaulio ir Dievo, negali būti tikrovėje, kadangi jos koncepcijoje glūdi įvystytos išdavos, kurios neatatinka realią daiktų tvarką. Posakis „pasaulio siela“

galima būtų vartoti nebent grynai metaforiškąja prasme, ir šita prasme pasaulio siela yra ne kas kitas, kaip Dieviškoji Išmintis. Pasaulis pasituri tvarkos vienybe, nes jis yra vieno kuriamojo proto padaras. Kiekvienas daiktas yra savo esme surištas su šituo protu, kaipo su savo versme; jis priklauso nuo šio pastarojo, nes randa jame pirmutinį savo buities dėsnį ir galutinąjį tikslą. Taigi kiekviena esybė visai prigimtu būdu gravituoja į vienatinį centrą, kuriuo yra egzempliarinė Dievo ideja, t. y. esminė Išmintis. Ogi nuo centro vienybės pareina irgi vienybė visų daiktų, kurie į jį veržiasi. Tokiu būdu galima išaiškinti valdančių pasaulį dėsnių vienybės kilmė. Iš tikrųjų, tai yra ne kas kita, kaip vienų vienos pirmutinės priežasties reiškimasis išdavų daugybėje. Galima net tam tikra prasme pasakyti, kad daiktai yra sujungti tarp savęs Dievo vienybe, nes Dievas, kaipo kūrėjas, glūdi visame, kas yra, panašiai, kaip kad veiksnys glūdi savo išdavoje. Bet kadangi Dievas yra ne tik supramaterialinis, bet ir supraspiritualinis, galima suprasti, kodel Dievo esamybė, suprasta nurodytąja prasme, nustato pasaulyje vienybės tvarką ir organizuoja sykiu dvasines ir materialines substancijas. Šita tvarkomoji galybė yra Dievas, arba esminė jo Išmintis, kas, iš tikrųjų, yra vienas ir tas pats dalykas. Pasaulio sielos, suprantamos Soloviovo prasme, negali būti; bet, jei, pasigaunant teisėtos mataforos, ir galima Dievas pavadinti pasaulio siela, svarbu apsidrausti nuo bet kurio antropomorfizmo pavojaus. Čia tegali būti vien metaforos ir nieko daugiau.

Iki šiolei Soloviovo koncepcija buvo imama grynai metafiziniu atžvilgiu. Bet ji turi dargi praktinį arba dorinį atžvilgį, kurio nedera čia praeiti visai patylomis.

Dorinės Soloviovo doktrinos pagrinde glūdi trys teigimai, kurie vaidina postulatų rolę, ir kurie gali būti šitaip formuluojami:

1. Dievas, kaipo absoliutas, jokia prasme negali būti viešpataujančio pasaulyje blogio kaltininkas; bet iš kitos pusės Jis negali irgi pakęsti, kad šalia jo būtų nepriklausomas blogio šaltinis. Todel blogis tegali kilti iš laisvos kurinių valios.

2. Mūsų pasaulis yra ištisai paliestas blogio išdavomis; todel blogio priežastis turi būti pakankamai galinga, kad galėtų veikti visą pasaulį.

3. Kosmos yra bendras kūrybos ir evoliucijos padaras, kuris todel suponuoja tam tikrą suderintą Dievo ir kurinių bendradarbiavimą. Dabartinis mūsų pasaulis nėra sukurtas vienu kuriamuoju Dievu aktu tobulumo stovyje, bet jis nuolat evoliucionuoja, nes į klausimą pareina visados kieno nors laisva valia, kurios Dievas nenori suvaržyti savo neribotąja galybe. Todel visos pasaulio esybės, pradedant pirmine medžiaga ir baigiant pačiu žmogumi, nėra tokios, kokiomis jos būtų galėjusios būti, jei jos būtų buvusios tiesioginis ir nesąlygotas Dievo padaras.

Šitos pagrindinės tezės gali būti pateisintos; bet kaip tik Soloviovas bando jas taikyti savo teorijai apie pasaulio sielą, jam nesiseka išvengti visai nepamatuotų dalykų. Kiek jis lieka grynai metefizinėje protavimo srityje, galima dar susekti jo išvadžiojimuose daugiau ar mažiau rimtų argumentų; bet, kai jis įsileidžia į pasaulio sielos žygiavimo klausimą ir vaizduoja ją tai kaipo blogio kaltininkę, tai kaipo taikintoją kurinių su Dievu, negalima nepastebėti, kad turima tokiu atveju reikalo su vaizdžia

pasaulinės dramos personifikacija. Iš kur Soloviovas visa tai būtų galėjęs paimti? Aišku, kad to jis nebūtų galėjęs išvesti iš filosofinio samprotavimo. Iš kitos pusės mes žinome, kad šitos idejos yra atbalsis religinių tradicijų, kuriomis domėjosi žmogaus dvasia nuo tolimiausių senovės laikų; bet, kadangi Soloviovas jas buvo įvedęs visai neteisėtu būdu į filosofijos sritį, jos ne tik yra nustojusios tikro savo pobūdžio, bet dargi atėmė nuo jo teorijos tikrai filosofinį pobūdį. Visa tai įvyko todel, kad grynu filosofiniu tyrinėjimu nėra galimybės susekti blogio kaltininko.

Išeidama iš fakto akyvaizdumo, filosofija vyksta savo tyrinėjimuose, pasigaudama protavimo, kiek logiškoji tvarka supuola su realia priežasčių ir išdavų tvarka. Kai kuri nors išvada turi teigiamojo pobūdžio, visuomet galima ką nors iš jos spręsti apie priežastį. Tokiu būdu, pavyzdžiui, pasaulio tyrinėjimas veda mus galų gale prie pripažinimo Dievo, kaipo jo kūrėjo, buvimo. Bet yra išdavų, kurios neduoda galimybės jokia prasme spręsti apie jų priežastis. Viešpataująs pasaulyje blogis kaip tik yra šitokia išdava. Ir, iš tikrųjų, kas yra blogio esmė, jei apskritai galima kalbėti apie jo esmę? Blogis yra gėrio neprieteklius (privatio),—gėrio, kuris priderėtų esybei turėti pagal pirmutinę jos prigimtį. Savo pagrinde tai yra atatikimo stoka tarp aktualaus esybės stovio ir jos vyriausios normos, kuria yra egzempliarinė Dieviškosios Išminties ideja. Bet, kiek daiktai nesutaria su kuriamojo proto idejomis, tiek negalima jų laikyti visiškai tikrais ir todel irgi pilnai pažįstamais mūsų protui. Žodžiu tariant, blogis sudaro iracionalinę daiktų pusę, taip kad šituo atžvilgiu negali būti kalbos apie idealinės tvarkos supuolimą su realia priežasčių bei išdavų eigos tvarka. Tuo tarpu iracionalinis pasaulio pradas negali tarnauti pagrindu kokiam nors pozityviam pažinimui, būtent: blogio buvimas pasaulyje neleidžia mums padaryti kokios nors išvados apie jo kaltininką. Mes negalime nei jo susekti nei ištirti jo prigimties. Tiesa, blogiui esant viena mūsų pasaulio apraiška, mes žinome vis delto, kad jis turi savo priežastį, ir kad šita priežastis atatinka jos išdavą. Bet šitas pažinimas, is tikrųjų, nėra kas kita, kaip atitrauktojo protavimo išdava apie priežasties bei išdavos esmę ir apie jų dviejų santykiavimą.

Krikščioniškoji religija, besiremianti Apreiškimu, mums sako, kad iš pradžios angelų, o paskui žmogaus puolimas, įvedė blogio pradą į kūrinių gyvenimą. Imant šitą liudimą pradedamuoju protavimo punktu, faktinai išeinama iš filosofijos ir einama į teologijos sritį. Todel Soloviovas, priimdamas šitas tiesas į savo sistemą, išeidavo iš filosofijos ribų ir sykiu blogai dirbo teologijos darbą, nes jis aiškiai neišsiduodavo sąskaitos iš naujos pažinimo tvarkos srityje, į kurią jis neteisėtai buvo įžengęs, norėdamas pasilikti filosofijos plotmėje. Kaip tik todel, kad jis aiškiai neįsisąmonindavo skiriamosios linijos tarp teologijos ir filosofijos, jam šitiedvi žmogiškosios dvasios disciplinos neskiriamai sutapdavo be tikslaus jų dviejų kompetencijos atribojimo. Pilnutinė žinija, kurios jis siekė, kaipo savo idealo, turėtų aiškiai skirti pozitivųjį mokslą, filosofiją ir teologiją tam, kad galima būtų jie visi sutaikinti bei suderinti. Skyrimas sutarimo dėliai, štai principas, kurį Soloviovas neįstengė įvykdyti savo „laisvosios teosofijos“ sistemoje.

Bendra išvada apie filosofiškąjį Vl. Soloviovo tipą.

Centrinės Soloviovo koncepcijos tyrinėjimas leidžia jau padaryti bendrą sprendimą apie jo filosofijos pobūdį ir, tuo pačiu, apie filosofiškąjį jo tipą. Buvo jau pažymėta, bad rytiškas pobūdis aiškiai pasireiškia Soloviovo mintyje. Tuo tarpu, tyrinėjant rytiškojo mąstytojo doktriną, dažniausiai patiriamas jos gelmėse poeto darbas. Tokia irgi yra ir Soloviovo kūryba. Ernestas Hello galėtų ne be pagrindo sakyti, kad Rytų žinija yra veizdėjimo bandymas, kurio vaizdi kalba yra simbolinga, ir kad todel jinai galutinai susiveda prie estetikos. Rytų filosofas yra labiau linkęs ieškoti tiesos vaidinių nuvokimu, negu tikslių idejų suvokimu. Šitame fakte glūdi didelis pavojus, kai filosofas palinksta pripažinti vienodą vertingumą šitiem dviem pažinimo būdam. Buvo galima pastebėti, kaip šita aplinkybė klaidino patį Soloviovą. Ir, iš tikrųjų, kas yra pasaulio siela, jei ne kaž kokio mistiško regėjimo personifikacija? Tai įvyko todel, kad Soloviovas eidamas rytiškąja savo linkme, nesugebėjo skirti savo patyrimuose psichologinio atžvilgio nuo metafizinio, ir yra patekęs į iliuziją, taip prigimtą rytiečiams.

Iš dviejų būdų atsiekti tiesą poetas teturi vieną, būtent, mažiau ar daugiau sąmoningą sintezės jausmą, tuo tarpu kad tikras filosofas stengiasi pateisinti šitą sintezę proto šviesoje. Šituo atžvilgiu Soloviovas buvo daugiau poetas, negu filosofas. Galingas sintezės jausmas, kuriuo jis pasižymėjo iš prigimties, buvo jam kuriamosios iniciatyvos versmė; bet užtat sulig tuo, kaip jis stengėsi pateisinti savo išradimus racionaliu būdu, jis svyravo, nebuvo ištikimas patsai sau ir pagaliau darydavo žymių klaidų. Nėra abejonės, kad žmogaus minties istorijoje intuitiviniai atsiekimai aplenkia atitrauktinį proto darbą. Tokiu būdu Platonas eina pirm Aristotelio, šv. Augustinas—pirm šv. Tomo Akviniečio. Soloviovas priklausė prie pirmojo filosofiškojo tipo, kas išaiškina ypatingą jo palinkimą į Platono ir šv. Augustino idejas. Po to nenuostabu, kad Aristoteliui ir šv. Tomui Akviniečiui jis jautė tam tikrą abejingumą.

Tautiniame rusų visuomenės judėjime Soloviovas rado taip pat palankią atmosferą nesąmoningiems savo polinkiams. Rusų slavianofilai, kaip žinoma, nenorėjo pripažinti tikros reikšmės Vakarų civilizacijai. Tarp kitko, jie ignoravo katalikiškosios viduramžių minties laimėjimus. Nenuostabu todel, kad jaunas rusų mąstytojas pasistatė uždavinį suderinti asmeninėje sintezėje mistiškas Rytų tradicijas su naujosios Vakarų civilizacijos laimėjimais, tikėdamasis, kad šitas uždavinys yra išsprendžiamas be scholastinės viduramžių filosofijos pagalbos. Jis, iš tikrųjų, neįstengė suvokti tikrąją šitos filosofijos prasmę ir todel taip pat pasinaudoti tuo didingu darbu, kurį buvo atlikę viduramžiai atitrauktosios minties srityje.

1880 metais Soloviovas rašė šitokiu būdu: „Mūsų amžius yra matęs kraštutinį atpalaiduotojo filosofinio prado išsivystymą hegelizme ir atpalaiduotojo grynai mokslinio prado pozitivizme; pirmajame mes randame sąvokų sistemą be jokios realios tikrovės, antrajame—faktų sistemą be jokio išvidinio sąryšio: gryna filosofija nesuteikia protui jokio turinio, grynas pozitivus mokslas atsipalaiduoja nuo pačio proto. Ar kartais neišeina iš čion, kad privalu tiesiog grįžti atgal ir, pasmerkus nepriklausomąją filosofiją, kaipo klaidingą, o iš kitos pusės palikus nepriklausomam mokslui atskirų nau-

dingų pažinčių sritį, pripažinti tiesos pažinimas vienam tik religiniam mokslui, atstatyti, kaipo normali ir galutinė tikro pažinimo sistema, šv. Tomo Akviniečio „Summa theologica“, pagal taip autoritetingą popežiaus Leono XIII rekomendaciją, arba Rytų Bažnyčios tėvų mokslą, pagal ne taip autoritetingus, bet irgi susidomėtinus rusų rašytojų nurodymus? Neabejotina, kad Rytų ir Vakarų Bažnyčios tėvų sistemos logiškosios savo minties tobulumu sudaro dvasinį paminklą, kuriuo žmogaus protas tegali vien pasididžiuoti; taip pat neabejotina, kad esminiu savo turiniu šita teologija yra daug arčiau tiesos, negu bet kuri iš atitrauktųjų filosofijos sistemų... Tačiau, nežiūrint visų šitų savybių, šita teologija stoksta dviejų žymių, būtinai įeinančių į pilną tiesos sąvoką: visų pirma, ji draudžia laisvą proto nusistatymą į religinį turinį ir laisvą šito turinio pasisavinimą bei išvystymą proto išgalėmis; ir, antra vertus, ji nerealizuoja savo turinio empirinėje pažinimo medžiagoje. Šitoje didingoje religinių tiesų sistemoje trūksta laisvo žmogaus proto išsivystymo ir turtingo materialinės gamtos pažinimo, tuo tarpu kad ir viena ir antra sąlyga yra lygiai privalomos („Soloviovo raštų rinkinys“, II, 330—331).

Nesunku pastebėti, kad šita Soloviovo koncepcija yra daugiau sąmojinga, negu gili, ypač tame, kas liečia šv. Tomą akvinietį. Nežiūrint to, kad jis, S. Trubeckio liudijimu, studijavo šv. Tomo veikalus originale, jis vis delto atžvilgiu į šitą genijų neatsipalaidavo nuo visų prietarų, kurių neišvengia mūsų laikais kartais net šviesiausi kitais atžvilgiais žmonės. Soloviovas, kaip matėme, prikišo šv. Tomui tai, kad jis tedirbo vien teologijos darbą ten, kur galima būtų iš jo reikalauti labiau racionalinio ir labiau empirinio darbo. Tačiau, kam iš tikro pasisekė pergalėti sunkenybes, kurių sudaro šv. Tomo veikalų lytis, ir įsigilinti į tikrą šių pastarųjų vertę, tas lengvai supras, kad kalbamojo priekaišto yra užsitarnavęs pats Soloviovas, bet ne garsusis viduramžių mąstytojas. Šv. Tomas turėjo aiškų žmogaus proto autonomijos supratimą. Todel filosofinių tyrinėjimų srityje jis nepripažindavo autoriteto argumentų, kuriuos jis laikė čia silpniausiais. Filosofinė tiesa, sakė jisai, turi būti priimama „non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum“. Del šitos kaip tik priežasties jis negalėjo užbrėžti filosofijai didesnio ploto, kokį kad pajėgia aprėpti žmogaus protas. Ir štai nuo didžiojo Stagiriečio laikų iki mūsų dienų, niekados atitrauktoji žmogaus mintis nebuvo atsiekusi didesnės sintetinės galybės už tą, kuria pasižymėjo šv. Tomas Akvinietis. Bet šita atitrauktosios minties galybė yra iš tikrųjų priešenybė tam sintezės jausmui, kurį esu pripažinęs Soloviovui.

Tikiuosi, kad man pasisekė atlikti Soloviovo koncepcijos kritika kaip tik tomiškosios filosofijos dvasioje ir tokiu būdu iškelti aikštėn vieną atskirą atsitikimą, kur scholastinės filosofijos paneigimas gamina visą eilę nesusipratimų bei klaidų. Todel jau iš atlikto šitame rašte darbo galima išsinešti įsitikinimas, kad jei mūsų laikais yra galima nauja, gilesnė bei platesnė, filosofinė sintezė, tai ji turi imti savo pagrindu ir pradedamuoju punktu sintezę, kuri buvo sudaryta viduramžiais tomiškojoje filosofijoje ir kuri savo ruožtu buvo pagrįsta ir turėjo pradedamuoju punktu sintetinę Aristotelio filosofiją. Soloviovas iš istorinio sintetinės minties išsivystymo išėmė vieną grandį ir—neatsiekė savo tikslo. Todel suprasti jo sistemos trukumai yra sykiu pareikšti šv. Tomo Akviniečio filosofijai pripažinimas, kurio jinai iš tikro užsitarnauja.

* * *

Suprantama savaime, kad tai, kas šitame straipsnyje kritiškai sprendžiama apie Soloviovo ir Trubeckio koncepcijas, liečiančias pasaulio sielą ir kitas artimai surištas su ja idejas, turi taip pat kritiškos reikšmės ir atžvilgiu į tai, kas mano buvo rašyta apie šituos dalykus rašinyje „Bažnyčia bei kultūra“, ėjusiame 1913 ir 1914 metais „Draugijos“ 83, 84, 86 ir 87 numeriuose. Pagrindinės silpnybės, kurių yra šitame mano rašinyje, turi savo versmę, kaip pažymėta šio straipsnio pratartyje, tame nesąmoningame filosofavime, kuris racionalizuoja teologijos dalykus ir mistifikuoja filosofijos dalykus ir kuris šiuo atveju toli gražu nereiškia nei tinkamo mokslinio subrendimo nei reikiamo filosofinio ir teologinio pasiruošimo. Todel kalbamajame rašinyje rado vietos ne tik tokie neišeiną iš filosofijos kompetencijos dalykai, kaip pasaulio siela, visuotinosios vienybės pavidalai ir santykiavimas Dievuje esminės Išminties su jo kūryba, bet ir tokie dalykai, kaip religinio tikėjimo interpretavimas, bandymas aiškinti šv. Trejybės paslaptį, kurie išeina iš filosofijos srities ir teisėtai bei rimtai gali būti sprendžiami teologijos mokslo priemonėmis. Atskritai ne tik materialinis, bet ir formalinis neskyrimas filosofijos ir teologijos sričių padarė tai, kad aname mano straipsnyje atsirado religijos klausimais ne tik netikslumo, bet ir mėginimo racionalizuoti religijos paslaptis, kas, jei ir gali būti psichologiškai išaiškinta atžvilgiu į jauną filosofijos mėgėją, tai vis delto negali būti racionaliai pateisinta atsižvelgiant į kompetentingo mokslo reikalavimus. Pareikšti tai ir laikau savo prievole prie šios geros progos.



Tradicinis elementas Grotiaus tautų teisės koncepcijoj.

Didžiajam savo mokytojui
Prof. Dr. *Rudolfui Stammler'iui*
jam 70 metų amžiaus sukakus
nuoširdaus prisirišimo ir dėkingumo kupinas šį savo rašinį skiria

Prof. Dr. Elemér Balogh, Kaunas.

Jau praėjo truputį daugiau kaip trys šimtmečiai, kai Grotius, jo šalį naikinusių religinių ginčų ištremtas iš savo tėvynės, paaukojo krikščioniškiausiajam Prancūzijos ir Navaros karaliui savo nemirštamą raštą „De Jure Belli ac Pacis".

Teisių mokslo atstovai pernai tinkamai pažymėjo to leidinio 300 metų sukaktuves. Žymaus vardo mokslininkai tąja proga pasinaudojo iškelti aikštėn tą nulemiantį žingsnį, kurį, dėkui Grotiaus svarbiausiajam veikalui, galėjo žengti tautų teisė [1]). Jie priminė taip pat aistringuosius ginčus, kurių objektu buvo tas raštas vos tik išėjęs viešumon, ir kurių aidas dar ir šiandien nenori nutilti.

Ir iš tikrųjų, nei paties autoriaus asmuo, nei jo veikalo kokybė nepriieidžia indiferentumo. Nagrinėjamųjų problemų platumas, jų pritaikinimo įvairumas, pagaliaus jų santykiai su politika, turėjo sukelti tai karšto pritarimo, tai atkaklaus pasipriešinimo. Prie šitų psichologinių samprotavimų pridėkim dar vieną faktinę aplinkybę, kurią iškėlė vienas iš buvusių Tautų Teisės Instituto pirmininkų paminėjimo iškilmėse, organizuotose prieš Delft'o mauzolejų: sunkumas tiksliai pagauti „Grotiaus atliktos milžiniškos teisės sistematizacijos turinį ir apimtį" [2]), tuo tarpu kai pati tautų teisė, posakiu Ernesto Nys'o veikale „Le Droit de la Guerre et les Précurseurs de Grotius", „pasivelijo legendos apie savo pačios gimimo prabangą".

Veikalo „De Jure Belli ac Pacis" pratarmėje kantrusis Grotiaus vertėjas ir komentuotojas Barbeyrac'as stengėsi nupiešti „baisų chaosą, kuriame radosi gamtos bei tautų teisė ir universalūs principai, kurie tiesiog pareina nuo jos" [3]). Stipresniojo teisę, interesą, papročius, filosofiją, romėnų teisę, Dievo ar Kristaus Apreiškimą iš eilės, kaip kada net visa ką kartu, panaudodavo gudruoliai teisininkai, pasiryžę tuo paremti tokį ar kitokį reikalavimą, bet nesugebėjo iš tų versmių visumos gauti vieno ir pastovaus dėsnio. Be to, dar pati tautų teisės definicija pasiliko keistai neaiški. Ar reikėjo ją suprasti pagal romėnų teisę, pastatant ją prieš civilinės teisės

---

[1]) Žinome, kad Grotius jau 20 metų anksčiau buvo parašęs tokio pat garso veikalą apie „De Jure Praedae", kurio tačiau tiktai vienas perskyrimas tebuvo išspausdintas antrašte „Mare Liberum", prieš kurį anglas Selden'as 1635 m. išleido savo „Mare Clausum". Mes šitą knygą paliesime tik atsitiktinai, kadangi jos išvados, kiek jos liečia pačią teisės esmę, yra pakartotos platesniu matu veikale „De Jure Belli ac Pacis".

[2]) Baron Descamps prakalboj, minėdamas veikalo „De Jure Belli ac Pacis" 300 m. sukaktuves (Teisės Instituto pagerbimo aktas).

[3]) Jean Barbeyrac, Préface au De Jure Belli ac Pacis—naujas vertimas: Amsterdam 1629.

taisykles, kaip gamtinio proto formuluotą santykį tarp visų žmonių? [1]). Ar atvirkščiai, reikėjo drauge su oratorium Dionu Chrysostomu į ją žiūrėti, kaip į „laiko ir papročių padarinį"? [2]).

Šitie klausimai nebuvo taip svarbūs tol, kol Romos imperija savo „taika" valdė civilizuotąjį pasaulį. Ta pati padėtis faktinai iškilo dar palaikytame senovės Katalikų Bažnyčios moralinės vienybės režime. Pirmajai žlugus barbarams spaudžiant, o antrajai susilpnėjus del reformacijos padarinių, nebeliko jokios galybės, kuri pati iš savęs, be svetimos pagalbos, būtų galėjusi atstatyti ir palaikyti teisišką tvarką tarputaučio santykiuose. Tačiau tiedu po vienas kito einą viešpatavimai taip iškėlė lotynišką civilizaciją, kad ji negalėjo neišlaikyti svarbios dalies poveikio internacinei doktrinai. Tokiu būdu dvi gretimos srovės, kiekviena atatinkanti tam tikram istorijos laikotarpiui, ir toliau lenktyniavo juristų prielankumui įsigyti: iš vienos pusės—civilinė dvasia, persisunkusi gryna romėnų tradicija ir taikinanti teisę griežtai formalioms taisyklėms, iš kitos—kanono dvasia, klasikinės filosofijos tendencijų paveldėtoja ir tuo pat linkusi ir toliau identifikuoti doros įsakymus su tikrosiomis teisės prievolėmis. Kad ir išeidamos iš esmingai skirtingų principų, abi mokyklos vis delto sutartinai skelbė, kad viršum santykių, nustatytų tarp tos pačios valstybės individų, esti dar platesnės apimties teisė, apibūdinama tuo, kad ji yra bendra įvairioms tautinėms bendruomenėms. Bet šios teisės smulkmenos, jos ribos, pasiliko taip pat ginčijamos, kaip ir pati versmė, iš kurios ji yra kilusi.

Suprantama, kad žiauriųjų kovų sūkury, kuriuo buvo Europa naujųjų amžių pradžioje, šita bendrai pripažintų dėsnių stoka iškilo aikštėn ypač karą liečiančiuose dalykuose. Vienoje vietoje, kur jis nagrinėja savo autoriaus metodus ir principus, Barbeyrac'as nurodo kaip vieną tų blogybių, kurias Grotius buvo pasiryžęs pašalinti, „tą neapsakomą karo sauvalę, kuomet dar ir šiandien, per daug žmonių yra įsitikinę, jog jiems esą viskas leista" [3]).

Be to, jis pažymi, kad būsimasis Švedijos ambasadorius prie Liudviko XIII dvaro, dėdamas savo veikalui antraštę „Karo ir taikos teisė", sumanė pasinaudoti „nekalta gudrybe" atkreipt į bendruosius gamtos teisės, tautų teisės ir universalios visuomenės teisės principus dėmesį tų daugelio asmenų, kuriems valdovų ambicija grėsė pavojum.

Šita hipotezė, iš tikrųjų, labai pritraukia, jei turime galvoje, kad, pa dėjęs tą laiko rūpesčiams visai atatinkamą antraštę, autorius ėmė nagrinėti problemas, visai svetimas tai sričiai, kurią primena šitas „karo ir taikos teisės" naujadaras. Greta su tautų teisės dėsniais, kurie sudaro pagrindinę veikalo dalį, Grotius, nukrypdamas nuo temos, kartais visai nesitikėtai, išdėstė gausingai minčių ar net tikrų teorijų apie dalykus, tautų teisės priklausančius. Pavyzdžiams mes tecituosime tiktai jo straipsnius apie nuosavybės pagrindimą, apie bausmių paskyrimą ir ypač apie kunigaikščių santykius

---

[1]) „Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit vocatur jus gentium" (Institutes de jur. nat. W. I). Kaip nurodo M. Barthélemy, šitą definiciją priėmė iš naujo Francesco de Victoria, dėdamas vietoj žodžių „inter omnes homines" žodžius „inter omnes gentes" (Les Fondateurs du Droit International, Frascesco de Victoria, 7 pusl.).

[2]) Dio Chrysostomus, orat. LXXVI, de consuetudine, cituotas Grotiaus (De Jure Belli ac Pacis. Barbeyrac'o vertimo 75 pusl).

[3]) Ibid. XXV pusl.

su pavaldiniais, kurį dalyką nušvies Pufendorfas savo rašiny „Žmogaus ir piliečio prievolės". Be to, galima tikėti—ir Barbeyrac'as duoda tai suprasti savo pratarmėje,—kad orientacija, duota Grotiaus mokslui jo tiesioginio tęsėjo, plačiai prisidėjo prie to, kad jo veikalas susilaukė tokio pasisekimo. Barbeyrac'o nuomonė tuo atžvilgiu po jo buvo priimta daugumos veikalo „De Jure Belli ac Pacis" aiškintojų [1]). Šitai nuomonei, gal būt, pritaria ir pilna veikalo antraštė (de Jure belli ac pacis tres libri in quibus jus naturae et gentium item juris publici praecipua explicantur). Tačiau M. Basdevant'as nemano, autorių turėjus tokių gudrių minčiu, o jis mano, kad Grotius savo knygose užsiėmė vien tik karo teise. Prancūzų juriskonsultas tuo klausimu nurodo į tai, kad, iš tikrųjų, visi tariamieji nukrypimai nuo temos teturi tik vieną tikslą—teisingas karo priežastis nustatyt. Ar nebuvo galima dar toliau eit ir tvirtinti, kad Grotiaus duotoji savo veikalui antraštė neuždengia pilnai turinio? Ir, iš tikrųjų, labai sunku jo straipsnio tęsiny išskirti tą „taikos teisę", kurią jis, rodos, skelbia būsiant papildymu „karo teisei". Jei išimsime dėstymus apie ambasadorius ir, tam tikru matu, tuos, kurie turi reikalo su viešomis sutartimis, tai pasilieka tik silpnutis bruožas, ir, net konstatuojant, kaip kad daro van Eysinga, kad mūsų šių laikų tautų teisė kai kada yra dar atsilikusi nuo mokytojo mokslo [2]), vis delto reikia pripažinti, kad, kaip jo pirmatakai, taip ir pats Grotius, negalėjo įsigyti tikros taikos teisės sąvokos. Tiesa, ne vienoje savo knygų vietoje, Grotius parodo ypatingą taikingų išsprendimų mėgimą [3]), bet to fakto negali pakakti, kad jau jam priskaitytume supratimą internacinių santykių, tiek priešingą faktinei valdančiai juos padėčiai. Del to principas tos prigimties ir tautų teisės, kurios kūrėju, visai teisingai, laikomas Grotius, teks ieškoti kaip tik karo srityje [4]).

Šituose keliuose puslapiuose mes visai nemanome duoti pilną vaizdą veikalo, kurio turtus jau nagrinėjo daugelis aiškintojų kartų ir vis dar nebaigia išsemti. Mes pasitenkinsime nupiešę kelis būdingus bruožus, įgalinančius mus statyti veikalą į teisės plėtotę santykiu su doktrinomis,

---

[1]) Žiūrėk: Kalterborn, Kritik des Völkerrechts 37 pusl; Franck, Réformateurs et publicistes de l' Europe, XVII siècle, 271—273 p.; Lerminier, De la Traduction générale à l'histoire du droit, Le édition, Paris 1835, 129 pusl.; Caumont, Étude sur la vie et les travaux de Grotius, 1862, 54 pusl. (veikalai cituoti M. Basdevant'o: Les Précurseurs du Droit International, Grotius, 225 pusl.). M. Caumont'as technikiniam rūpesčiui priskiria ne tiktai antraštę, bet ir „sutvarkymą tos garsios knygos, duodančios ne labai malonių pamokų valdovams, kadangi jis skelbia karą karalių pasikėsinimams prieš tautų laisvę".

[2]) Van Eysinga, Grotius 1625/1925, Revue de Droit International et de Législation comparée, 1925, 274 pusl. Šita pastaba tinka ypač prekybos sutartims.

[3]) Ypač II kn. XXIII skyr, 6 §: „La guerre est sans contredit une chose de trés grande conséquence, puisqu'elle attire ordinairement une infinité de maux, même sur les innocents. Ainsi, quand il y a là—dessus des raisons de part et d' autre, il faut pencher vers la paix comme le faisait Fabius, selon un ancien poète latin" (Silius Italicus)—ir toliau II kn, XXIII perskyr., 8 § jis perša trečiųjų teismą, kaip tinkamiausią priemonę nesusipratimams pašalinti: „les rois et les états chrétiens sont surtout obligés de prendre état des arbitres pour s' empêcher d'en venir aux armes". Bet šitas atsišaukimas teturi galvoj tiktai karą tarp krikščioniškų tautų. Autorius prideda be to, dar ištrauką iš Nikeforo Gregoro, einant kuria „il n'est pas séant à des Chretiens de se faire la guerre si cruellement les uns aux autres, lorsqu'ils pouvent en venir à un accommodement et tourner leurs forces en commun contre les impies".

[4]) Neumann, Hugo Grotius, rinkiny Virchow u. Fr. Holtzendorff, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Berlin 1884, XIX Serie 449, 10 ir 11 pusl.

viešpatavusiomis prieš jo įkvėpimą. Bet pirmiausia tenka nurodyti Grotiaus metodas.

Įžengiamojoje prakalboje, primindamas prieš jį teologų karo teisei pašvęstus raštus, autorius skundžiasi tų įvairių darbų netinkamumu ir netikslumu: jis kaltina jų autorius istorinių žinių stoka. Jo rūstumas dar šiek tiek atlyžta dviejų autorių naudai, būtent, Ayalos ir ypač Gentilio, iš kurio veikalo „De Jure Belli" jis prisipažįsta „gavęs šiokios tokios pagalbos", bet kurį jis vis delto skelbia esant nepilną. Savo pirmatakams jis prikiša, kad esą jie suformulavę teisės principus pasiremdami nevykusiai parinkta medžiaga-versmėmis, ypač cituodami modernų juriskonsultų konsultacijas, pritaikintas, anot jo, „labiau konsultantų interesams, nekaip sudarytas nepakeičiamomis teisingumo ir tinkamumo taisyklėmis" [1]), ir, tartum noręs apsiginti įpuolęs į tas pačias klaidas, jis suskaičiuoja, ne be tam tikro pasitenkinimo, gausingas versmes, iš kurių jisai patsai yra sėmęs.

Pirmojoje šitų autorių eilėje jis cituoja filosofus, pareikšdamas sutinkąs su senovės krikščionių nuomone, kurie tikėjo, „qu' il ne pouvait point y avoir de secte qui eût connu toutes les vérités et qu'il n'y en avait point qui n'en eût découvert quelque une". Aristotelio vardo autoritetas, gal būt, bus dažniausiai cituotas rašte „De Jure Belli": joks kitas, tai mes gerai žinome, nėra daugiau padėjęs Grotiaus dvasioje sustiprinti su žmogaus socialine prigimtimi glaudžiai susijusios teisės supratimą.

Paskui eina istorikai, kurių pagalba, pasak autoriaus, turi dvejopos vertės, kadangi jie suteikia iš vieno šono pavyzdžių, o iš kitos—sprendimų, kurie, jeigu tarp savęs sutinka, sudaro svarbią įrodymo priemonę.

Mažesnio autoriteto Grotius pripažįsta poetų ir oratorių ištarmėms, kurias tačiau dažnai aptinkame jo citatose: bet, kaip jis ir pats pareiškia, jų nuomonės yra cituojamos „daugiau mūsų mintims papuošti ir pailiustruoti, negu paremti" [2]). Ir Šventieji Raštai yra nurodyti kaip versmė, leidžianti teisės taisykles nustatyti. Priešingai nusistatymui tų, kurie palaiko anabaptistus, Grotius atsisako pripažinti, kad Naujasis Testamentas panaikinęs Senąjį. Tolimesnė versmė yra koncilijų kanonai, pirmųjų krikščionių papročiai, sprendimai tam tikrų Bažnyčios mokytojų, pasižymėjusių ir savo pamaldumu ir žiniomis. Šituo atveju Barbeyrac'as norėtų bent kiek atsargiau išsireikšti. Jis nurodo, kad yra ypač reti autentiški koncilijų sprendimai iš dviejų ar trijų pirmųjų šimtmečių, kur mokslas buvo dar išlaikęs savo grynumą. Iš kitos pusės, jis laiko perdėta Grotiaus pagarbą „mažai tenušviestam pirmųjų krikščionių paprastumui". Autorius nepraleidžia nepaminėjęs nė scholastikų, Bažnyčios tėvų pasekėjų ir atiduoda pagarba jų protingumui, ypač kur yra liesta doros sritis [3]). Paskutinę vermę, pagaliau, sudarė juriskonsultai, atsidavę romėnų teisės tyrimui. Grotius jų skiria tris klases: tie, kurių veikalų dalys įėjo į Digestas, į Teodoziaus ir Justiniono

---

[1]) Discours préliminaire, 30 ir 31 pusl.

[2]) Ibidem 42 pusl.

[3]) Šitame fakte Basdevant'as mato nuostabų liudymą taikingos dvasios, kurią Grotius parodė tikėjimo srity. Jis su ja sulygina daugumą kalvinizmo politikos mokslo atstovų, kurie, kaip tai konstatuoja Gierkė (Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2 leidimas, Breslau 1902, 5 pusl.), sistemiškai atmetė Corpus juris canonici ir kanonistų autoritetą (Basdevant, op. cit. 220 pusl., 2 pastaba).

kodeksus ir į Noveles; paskui naujesnė mokykla, kurią sudarė Irnerius, Accursus, Bartolus, ir trečioj eilėj Alciato mokyklos juriskonsultai, kurie „literatūros pažinojimą jungė su teisės tyrimu". Iš paties versmių įvairumo jau galima geriausiai matyti, kokio objektivumo Grotius stengėsi laikytis bedirbdamas. Bet šitas įvairumas, iš vieno šono, pašalindamas kiekvieną vienašalumą tokios ar kitokios sistemos naudai, iš kito šono, neišvengtinai gautosioms taisyklėms turėjo duoti gana painų pobūdį. Juk vienu kartu Grotiaus prisišaukti autoritetai atstovauja iš tikrųjų tiedviem teisės ašigaliam, kuriuodu mes jau aukščiau minėjome: vienoje pusėje Jus Gentium lotyniška formula, kitoje pusėje filosofiškas ir kanoniškas supratimas gamtinės teisės, turinčios dažniausiai didelę dievišką priemaišą.

Del to, tur būt, Grotius buvo priverstas įsivaizduoti mišrios teisės buvimą, einančios tai iš gamtos, tai iš valios ar Dievo ar žmonių. Tokiu būdu jis ir turėjo prieiti, kai del tautų teisės, šitokį paskirstymą: gamtinė teisė, dieviška teisė ir tautų teisė.

Besvarstant šitas tris teisės rūšis versmių atžvilgiu, kurios, anot paties Grotiaus, įgalina jas nustatyti, galima ir pažinti griežtai skirtingi siekiai, kuriems jos atsako. Gamtinei teisei priskirti yra liudymai patiektieji filosofų, istorikų (kiek jie gali nustatyti bendrąjį tos teisės pobūdį), poetų ir autorių, Šventųjų Raštų, kurių įsakymas, jeigu nenustato tikrai jau gamtinės teisės, tai tačiau formuluoja taisyklių, kurias visi žino jai neprieštaraujant, ir pagaliaus pirmosios klasės juriskonsultai, nežiūrint jų apgailestautino palinkimo supainioti kai kada gamtinę teisę su tautų teise.

Dieviškąjai teisei nusakyti Grotius gali pasiremti vien tik Šventaisiais Raštais, koncilijų kanonais ir krikščionių pavyzdžiais bei scholastikų darbais.

Tautų teisei jis naudojosi tomis versmėmis, kurios geriausiai tiko dalykui apšviesti: istorikais, apie kuriuos jis atsiliepia, kad jų pagalba esanti dar daug naudingesnė tautų teisei negu gamtinei, ir romėnų teisės juriskonsultais, ypač antrosios klasės, kurių liudymas jam atrodo esąs kompetentingesnis papročio buvimui nustatyti.

Šituos įvairius, dažnai dar priešingus vienus kitiems davinius sunaudojant, tur būt, veltui pasistengtumėme primesti Grotiui kokį nors sistemišką palinkimą į vienus ar į kitus.

Kaip jis pats stengėsi pažymėti, suskaitydamas versmes, kuriomis jis pasinaudojo savo doktrinai pastatyti, jis jas surinko lygiu uolumu įvairiose srityse, kur jos jam atrodė esančios tinkamos teisinei tiesai atrasti. Šiaip, išskyrus gal dieviškąja teisę, esmingai apribotą įsakomomis tikėjimo taisyklėmis, nėra jokios srities, į kurią būtų užkirstas kelias bet kokiai tų versmių.

Gana bendrai ir sutiktinai manoma, kad Grotius sėmęs savo gamtinės teisės sąvoką iš teologų pamokų: ir iš tikrųjų. Šv. Tomo Akviniečio „Summa Theologiae" ypatingu būdu plačiai prisidėjo jo dvasioje išplėtoti tą gamtinio proto pajautimą, patvirtintą jau Aristotelio. Bet jojo mintį Grotius rado taip pat Romos juriskonsultų raštuose, Ulpiono, Gajaus, Pauliaus veikaluose, tiesa, daugiau ar mažiau sumaišytą su pačios tautų teisės mintimi. Du labai skirtingu supratimu laikė užvaldę šiu mokslininkų

galvas. Tuo tarpu, kai, pirmųjų nuomone, gamtinė teisė nustatė teisinę bendruomenę tarp visų gyvųjų pasaulio būtybių, antrieji, eidami pramintu senovės stoikų keliu, pavertė tą gamtinę teisę atskira žmogui teise, kadangi ji esanti surišta su proto vartojimu.

Viename nesenai Olandijoje išleistame veikale, J. Kosters įrodė, kad Grotius, priėmęs pirmąją koncepciją rašte „De Jure Praedae", veikale „De Jure Belli ac Pacis" išsireiškė griežtai antrosios naudai, priimtos prieš jį jau Šv. Tomo ir jo mokinio Suarez'o[1]). Su šiedviem paskutiniais autoriais jis sutinka ir tuo atžvilgiu, kad gamtinei teisei nepripažįsta to nekitėjimo charakterio, kurį taip labai brangino pirmosios rūšies teorininkai. Nukrypimams nuo pirminės gamtinės teisės pateisinti Bažnyčios tėvai buvo prileidę, kad pirmojo žmogaus nusidėjimas galėjęs sukelti ir kai kurių atmainų teisės tvarkoj. Be abejo, šitų samprotavimų paveiktas, Grotius, kai del karo teisės, priėmė tam tikrus ypatingai svarbius gamtinio dėsnio suvaržymus: nuosavybės teisę ir vergiją, priešingas dviem pagrindinėm teisėm, kurių principą jis pripažįsta: bendras naudojimasis turtais ir asmens (individo) laisvė[2]). Be to, tenka dar konstatuoti, kad benagrinėdamas taisykles, liečiančias šitas dvi civilinės teisės sritis, jis labiausiai atsiklausia tvirtos romėnų teisės disciplinos pažiūrą.

Dar kitu atžvilgiu Romos klasicizmas kyla aikštėn Grotiaus veikale; būtent tuo, kas liečia patį apibrėžimą to plano, kuriame šitie principai randasi suformuluoti. Teisės taisyklėms parodyti, Justiniono Institucijos buvo padariusios tokį paskirstymą: asmens, turtai, sutartys ir bylos. Nemaža tenka nustebti, atradus šitą paskirstymą rašte, kurį Grotius paskyrė karo ir taikos teisei, tik tiek pakeitus, kiek to reikalauja pati tautų teisės esmė.

P. Pillet'as pratarmėje veikalo, paskirto jo mokinių Tautų Teisės Kūrėjams, nurodo, kad autorius apsirėžė pakeisti asmenis valstybėmis, turtus žemėmis pavestomis suverenitetui, kontraktus (contrats) sutartimis (traités) ir bylas privertimo priemonėmis, iš kurių tautos daugiausia vartoja karą. Tačiau jis nemano duoti tautų teisei tokios klasifikacijos, kuri tikrai atatiktų savotiškus ypatumus tų santykių, kuriuos jis kaip tik nori apibrėžti[3]). Einant ta pačia nuomone, Grotiaus ištikimumas romanistų mokslui turėjęs kaip negeistiną pasekmę tautų teisės palaikymą—imant šitą terminą jo plačiausia prasme, o ne susiaurintai, kaip veikale „De Jure Belli et Pacis—plane, kuriamę pradžioje jai vietos nebuvo numatyta, ir tuo jis padėjęs išplatinti „une fausse présomption d'analogie avec le droit civil". Šita kritika yra pamatuota. Ypač norėtųsi jai pritarti, pagalvojus apie tai, kiek tas valstybių įasmeninimas nuo pat Grotiaus laikų buvo neprideramai išnaudotas. Tuo laiku, kai Grotius jį dar tik spėjo, tas įasmeninimas tegalėjo

---

[1]) J, Kosters, Les Fondements du Droit des Gens (Bibliotheca Visseriana dissertationum jus internationale illustrantium). T. quartus, IX, Leyden 1925.

[2]) P. Basdevant'as, konstatuodamas „les brèches admises par Grotius dans le principe de fixité du droit naturel" šitose koncepcijose mato pirmą daugiau mažiau sąmoningą žingsnį į modernišką kintančios gamtinės teisės supratimą (Naturrecht mit wechselndem Inhalte), suformuluotos Stammler'io veikale „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung". Leipzig 1896; 185 psl. Basdevant op. cit. 234 pusl. 4 past.

[3]) Les fondateurs du droit international, introduction de M. Pillet.

dar atrodyti kaip reakcija prieš tas teorijas, kurių vardu Macchiavelli ir Hobbes norėjo pastatyti valdovų interesus tam tikros rūšies vyresnės teisės padėtin, palaisvintos nuo visos kontrolės [1]). Tiesa, reikia dar pridėti, kad Grotius, prisisavindamas šitą tradicinį darbo planą, tai padaiė greičiau del metodo, negu del doktrinos priežasčių. Tai paliudija kelios vietos jo knygose, kur jis valdovams, apkrautiems tautų likimu, pripažįsta prievolių ir teisių labai skirtingų nuo tų, kurias turi paprastieji piliečiai [2]). Kiek, pa galiaus, Grotius yra skolingas tradicijai garsia teisingo ir neteisingo karo teorija? Pats faktas, kad jis tarp ginkluotųjų ginčų skiria teisingus ir neteisingus karus, kaip žinome, negali būti laikomas jo originale mintimi. Nuo pat žilosios senovės, romėnų praktika buvo priėmusi šitą skyrimą, bet duodama, tiesa, „teisingojo karo" terminui tiktai siauriausios reikšmės. Tokiu buvo laikomas kiekvienas karas, pradėtas tam tikromis apeigomis, atliktomis tam tikros valdininkų kolegijos (fetiales). Paties kariško veikimo motivų įvertinimo niekada nebuvo. Tokia prasme Lactancius, vienas iš pirmųjų krikščionijos mokslininkų, šv. Hieronimo vadintas „krikščionių Ciceronu", ir galėjo rašyti, kad romėnai darydavo teisėtų neteisingumų [3]).

Atvirkščiai, kanonistų mokykla šito formalaus supratimo vietoje buvo pastačiusi moralinę doktriną, kur karo teisingumas priklausė nuo sukėlusios jį priežasties teisėtumo. Einant šv. Tomo definicija, teisingas karas privalėjo turėti tikslu kokį nors neteisingumą atmušti arba už jį atkeršyti [4]). Visi Bažnyčios mokytojai sutartinai tąjį griežtai ginamąjį pobūdį padarė kiekvieno

---

[1]) Tai yra nuomonė, pareikšta Le Fur'o profesoriui Th. Niemeyer'iui praeitais metais, padarius ankietą apie dabartines suformuluotosios gamtinės teisės teorijos liekanas. „Au siècle où écrivait Grotius, on hésitait parfois à appliquer à l'Etat souverain les principes du droit, soit pour des raison de pure logique abstraite tirées de la nature de la souveraineté. soit pour des considération politiques comme celles qui inspirent Machiavel: dès que l'Etat était en jeu, ce qui est toujours le cas en droit international, il semblait que la question de droit ne se posât plus du tout comme entre individus. Or, l'Etat n'est qu'un groupement d'hommes dirigé par des hommes; il peut, par l' intermédiaire de ses gouvernants, nier la morale et le droit et ne tenir compte que de ses intérêts, c'est-à-dire, pratiquement, de sa force. Mais, s'il reconait des règles orales et juridiques, elles ne peuvent reposer pour lui sur d'autres fondements que pour les individus. C'est la vérité qu'entrevoit Grotius, avec moins de netteté souvent que tel de ses prédécesseurs de l'école espagnole, Vitoria ou Suarez, apliquée au droit international, elle est l'ultime conséquence de cette constatation d' expérience que l'homme est ce qu'on a pu appeler un être juridique", un être dont la caracteristique est d'être régi par le droit..." (Jus naturae et gentium. Eine Umfrage zum Gedächtnis des Hugo Grotius in Zeitschrift für internationales Recht, Band XXXIV, von Prof. Dr. Th. Niemeyer, Kiel. 1925).

[2]) Žiūrėti reikia ypač tą perskyrimą, kuriame autorius kalba apie pažadų vertę. Ten Grotius išima iš civilinių įstatymų kompetencijos tuos susitarimus, kurie įvyko tarp valdovų tikrai einančių ir valdovų pareigas, ir juos priskiria vien tik gamtinei teisei („Droit de nature"). L. 2, Ch. XI, 1.

[3]) „Quantum autem a justitia recedat utilitas Populus ipse Romanus docet; qui per Feciales bella indicendo et legitime injurias faciendo, semperque aliena cupiendo atque rapiendo, possessionem sibi totius orbis comparavit". Institutiones divinae, L. 5, Cap. IX, Nr. 4., cituota Barbeyraco knygose (L. III, Chap. IV, § 5, n. 95).

Tatp pat šv. Augustinas pastebėjo, kad paprastai „teisingais karais" esą suprantami tie, kurie atkeršija už skriaudas (quae ulciscuntur injurias). Grotius, pasiremdamas šito autoriaus rašinio tęsiniu, sprendžia, kad žodis „atkeršija" turėjo tenai bendresnės reikšmės, apimančios „kiekvieną įžeidimo sustabdymą, pašalinimą, atitaisymą". (De Jure Belli ac Pacis. II kn., 248 psl).

[4]) De Jure Belli ac Pacis. I T., 246 psl.

teisingo karo sąlyga. Tuo pasiremdami, jie ir pasmerkė visus karus, paskelbtus del prestižo [1]), tikslu užkariauti žemių, ir net pradėtuosius evangelijai išplatinti; bet vis delto, nežiūrėdami šitojo paskutinio uždraudimo, jie leido ekspedicijas, padarytas persekiotiesiems arba suvaržytiesiems del įsitikinimų krikščionims apsaugoti.

Iš šitų dviejų supratimų, kurių vienas yra formalistinis o antras filosofinis, be jokių abejonių, antrasis gavo viršų Grotiaus veikale. Tur būt, jam rodėsi esą negalima atmesti nustatytąsias romėnų teisės taisykles, liečiančias pačią karo procedūrą: nors ir nurodo, kad gamtinė teisė nereikalauja jokių formalumų, kurie turėtų būti atliekami prieš pradedant karo žygius, tačiau jis pripažįsta, kad, idant karas būtų iškilmingas, vadinasi, formaliai kaip reikiant atliekamas, einant tautų teise, prieš tai turi įvykti karo paskelbimas, ar tai prastais aiškiais žodžiais, ar tai su sąlygomis. Netaip kaip Gentilis, jis užginčija, kad šita tautų bendrai priimta, bet gamtinės teisės nieku būdu nereikalauta, praktika esanti turėjusi tikslo slaptų karų išvengti: jis ją norėtų išvesti iš noro užsitikrinti tuo, kad vyriausybė tik tinkamai apsvarsčiusi tartų kokį nors sprendimą karo reikalu.

Bet teisingam ar neteisingam karo pobūdžiui apibrėžti jis pasinaudoja kononistų doktrina: jis pasiremia Aristotelio, Senekos ir šv. Augustino autoritetu, kad galėtų skelbti, jog „visi nedraugiškumo veiksmai atlikti karo laiku yra savaime neteisingi, jeigu karo priežastis yra neteisinga, kad ir kaž kaip būtų stengiamasi laikytis atitinkamų formų"; ir visai lygiai kaip šv. Augustinas, jis nemato kitos teisėtos priežasties karui pradėti, kaip „kokį įžeidimą ar kokį neteisingumą iš pusės tojo, prieš kurį ginklai yra keliami" [2]). Bet, nors Grotius karo doros pagrinde prisipažįsta be jokio rezervo prie Bažnyčios mokslo, tai vis delto jis nemano atsisakyti duoti šaukimui prie ginklų juridinės išvaizdos: bausmės sąvoka jam čia duoda reikalingą priemonę. Tokiu pat būdu, kaip, einant romėnų teisės formule, kokio nors prasižengimo kaltininkas buvo laikomas „bausmės vergu (l esclave de la peine"), ir Grotiaus moksle, valstybė, nusikaltusi dieviškos teisės laužymu, yra teistina įžeistosios valstybės: bet tuo tarpu kai civilinėje teisėje sankcija yra vykdoma valstybinės valdžios, kuriai tai paveda piliečiai, atsisakę patys teismą daryti, kaip tai leidžia gamtinė teisė, tautų teisė leidžia įžeistajai tautai pačiai nubausti įžeidėją, tarpininkaujant jos valdovu, pasilikusiam ypatingoj suteiktoj gamtinės teisės padėtyje.

Ir tikrai, mintis uždėtos prasikaltėliui prievolės nebuvo svetima pačiam kanonistų dėstomajam mokslui. Tertulionas ir Chrisostomas buvo ją jau įvedę į krikščioniškąją nuodėmės sąvoką, kaip tai mini Grotius perskyrime apie bausmes [3]). Bet pagrindingai išnagrinėjus Grotiaus sistemą ir paieškojus, kas naujo joje yra, pasirodo, iš vienos pusės, tąjį baudimo minties perėmimą į teisę, o iš antros pusės tai, ką kai kas pamėgo vadinti tautų teisės laicizacija, bet kas gal teisingiau turėtų būti vadinama valstybių iš Bažnyčios emancipacija, įvykdyta padėjus gamtinę teisę vieton senovės dieviškosios teisės.

---

[1]) De Jure Belli ac Pacis, T. II, 152—153 psl.
[2]) De Jure Belli ac Pacis, T. I, 246 psl.
[3]) De Jure Belli ac Pacis, T. II, 152—153 psl.

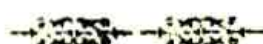
Religiškai nusistatę Grotiaus priešininkai jį kaltino, kaip žinoma, už tai, kad jis prileido, nors ir neaiškios bei nedrąsios hipotezės formoje, kad gamtinė teisė galinti būti suprantama ir be jokio Dievo dalyvavimo [1]). Pagaliaus galima ir suprasti, kad tokia teorija—nupiešta jau Suarez'o—pasirodė net taip įtartina Romos Kurijai, kad ji Grotiaus veikalą įtraukė į Index Librorum Prohibitorum, greta su veikalu Gentilio, jo tikėjimo draugo.

Atvirkščiai, sunkiau yra išaiškinti, kodel, iš skirtingo atžvilgio, Grotiaus sistemai buvo prikišta per didelis nusileidimas politikos galimybėms. Rousseau, kuris, iš daugelio atžvilgių, galėtų jį laikyti savo tolimu pirmataku, formuluoja prieš Grotių nelauktą kritiką, pareikšdamas, kad jo dažniausiai vartojamas metodas esąs „teisės nustatymas faktu“ [2]).

Voltaire'is pasitenkina prikibęs prie jo tariamo pedantizmo ir konstatuoja „kad protas ir dora nelabai pritraukia, jei jie yra nuobodūs“ [3])

Dar daug griežtesni sprendimai prieš veikalo „De Jure Belli ac Pacis“ autorių mūsų laikais išėjo iš italų mokyklos, kuri jame nenorėjo daugiau matyti, kaip tik savo pirmatako Gentilio gabų, jei ne netaktingą, pritaikintoją. Pastatydamas abudu reformacijos šalininku prieš vienas antrą, p. Pasquale Fiore manė galėsiąs išaiškinti Grotiaus pasisekimą tuo, kad jo teorijos geriau atatiko galingųjų norus, „kadangi jomis buvo lengviau pateisinti prileidžiamuosius ir apkenčiamuosius jo gadynėje tikslus“ [4]).

Ką dabar manyti apie šitas įvairias kritikas, jei ne tai, kad ir jos pačiais savo prieštaravimais, gal būt net iki jų vienašališkumo, pabrėžia abidvi idejų sroves, iš kurių Grotius mokėjo semti naujosios teorijos naudai, kur jis, pagal p. Caumont'o formulą [5]), dviejuose nuolat paraleliuose planuose pastatė vieną prieš kitą: iš vienos pusės, pavienį ar vidaus žmogų teisiamą savo asmens sąžinės, o iš antros pusės, visuomeninį ar išorinį žmogų teisiamą kolektivios sąžinės. Prijungtos prie tų kelių pavyzdžių, kuriuos mes paėmėme iš veikalo metodo ir dvasios, šitos kritikos vargu bau duos pagrindo abejoti eklektizmu, kurio laikydamasis, Grotius mokėjo iš senesnių kartų patyrimo semti elementus šio tautų teisės mokslo, kurio sintezę jis pirmas padarė ir tos garbės niekas negali jam atimti.



---

[1]) Štai ką Grotius, paskelbęs gamtinės teisės buvimą, rašo savo pratarmėje: tout ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque manière, quand même on écrirait, ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu ou s'il y en a un, qu'il ne s'interesse pas aux choses humaines“.

[2]) J. J. Rousseau, Contrat Social. L. I, Ch. 3.

[3]) Dialogues philosophiques--dial. XXI sur Hobbes, Grotius et Montesquieu. Šių dviejų filosofų nuomonė yra pacituota aukščiau minėtame Basdevant'o veikale 181, 266 psl.

[4]) Pasquale Fiore, Diritto Internationale 130 psl.

[5]) Caumont, op. ct. 56 psl.

Guyau moralės mokslo kritika.

*(Ištrauka iš šiuo vardu didesnio premijuoto nespausdinto veikalo *).*

Par. Pr. Dovydaitis, Maksva.

(Iš pratarties).

Kiekvienam dirbančiam filosofijoj yra žinoma, jog jaunas prancūzų poetas-filosofas Jean Marie Guyau (1854—1888) po dvejeto istorinio pobūdžio tyrinėjimų moralės srity („Epikuro moralė“ ir „Šių dienų anglų moralė“ [1]) paskelbė dogminio pobūdžio veikalą antrašte: „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ (1885, paskutinis 9-sis leidimas 1907). Šiame drąsiai pavadintame veikale jis išdėstė savo pažiūras į dorovę. Kiek galima visašališkas šio jo mokslo įvertinimas ir sudaro mano tyrinėjimo dalyką. Iki šiol nėra kiek pagrindingesnio Guyau doros mokslo įkainojimo. Autoriai, kuriems teko turėt reikalo su šiuo mokslu, didumoj, jei taip galima išsireikšt, šuoliais lėkė Guyau pėdsakais. Aš, atvirkščiai, kiek leis man jėgos, pasistengsiu eiti pamažu žingsnis po žingsnio mūsų moralisto pėdomis.

Savo veikalą aš leisiu sau paskirstyti šiuo planu: Pirmiausia suminėsiu literatūrą apie Guyau, kurią aš tik galėjau surinkt, ir pakeliui ją trumpai apibūdinsiu. Paskui, kaip įvadą, bendrais bruožais eskizuosiu šių dienų dorinės problemos stovį. Po to, kiek galimai suglaustai ir pilnai išdėstęs jo doros mokslo sistemą, eisiu ją kritikuoti [2]).

I. Kokion mokyklon priskirtinas Guyau kaip filosofas ir moralistas? Guyau „išimtinai moksliškoji“ moralė ir jo metodas.

A. Fouillée dvejetą kartų pastebi, kad Guyau knygos „Esquisse d'une morale“ prasmė niekuomet nebuvusi nutverta kritikų [3]). Mano manymu, šitai ir nenuostabu. Guyau praktikuoja licentiam poeticam žymiai didesniu laipsniu, kaip šitai dera filosofui. Jis ne filosofas-poetas, kaip Nietzsche, o poetas-filosofas. Imant visą, jo knyga „Esquisse“ yra daugiau poetiška, kaip moksliška, o kai kurių manymu, netgi „visiškai nemoksliška“ [4]). Poetiška intuicija skrieja viršum visa ko. Nuo rimtų protavimų Guyau didumoj atvejų atsikrato metaforomis, o iš greitųjų padarytų išvadų gausumas nuveda jį į labai apgailėtinus paradoksus. Nepaisant visų šių sunkumų, aš stengsiuosiu sučiupt tikrąją jo išvadų prasmę ir visais dviprasmiais atvejais laikysiuosi paties Fouillée's komentoriaus.

---

*) Tai yra antroji ištrauka iš rusiškai parašyto veikalo „Kritika etičeskoj sistemy Guyau“. Pirmoji ištrauka—veikalo įvadas antrašte „Šių dienų dorinės problemos“—atspausdinta „Logo“ 1925 m 26—31 pusl.; tenai paaiškinta ir šio veikalo kilmės apystovos. *Pr. D.*

1) La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporains. — La morale anglaise contemporaine.

2) Čia daromoji ištrauka imta iš paskutiniosios veikalo dalies.

3) Revue de deux mondes 1888 oct. 873 p. ir La morale, l'art etc.

4) G. E. Moore, International Journal of Ethics. vol. IX (1898). 236 p.

Kokion filosofų mokyklon priskirtinas Guyau? — Vieni laiko jį esant karštu evolucionistu (ardent evolutionist [1]), kiti tiesiog evolucionistu [2]), treti— žymiai modifikuoto evolucionizmo atstovu [3]), ketvirti—pusiau pozitivistu [4]), o dar kiti—idealistu ir p nteistu.

Del metafizikos pažiūrų jį galima pavadinti idealistinio evolucionizmo partizanu, kadangi jis šiokią pažiūrą laiko esant pačią tvirčiausią. Jis ją ima tuo pavidalu, kuriuo ją išreiškė Fouillée, iš savo šono duodamas jai intelektualistinės tendencijos, prisilaikydamas nuomonės, jog kritiško proto pakanka instinktiviniams ir moraliniams jausmams išspręsti. Idealistinis evolucionizmas netolimas nuo monizmo. Monizmas nesuveda nei minties į materiją, nei materijos į mintį; jis abi jiedvi ima sujungtas gyvybės sintezėj. Gyvybė, koncentruodamosi savy, gimdanti sąmonę, kuri plintanti veiksmo pavidalu, ir šitai vykstą savaime (proizvol'no), mechaniškai, kame nesireiškia patraukos (vlečenije) į norimąjį tikslą, kuris pradžioj galėtų paskatint judėt.

Į kokį tipą priskirti Guyau moralės mokslą? Čia vėl nuomonių skirtumas. Vieni Guyau laiko „kalbingiausiu aiškintoju idealinės laisvės mokyklos, arba autonominės mokyklos, kuri ginčijasi su evolucionistų mokykla [5]); kiti Guyau etiką laiko „paskutiniu ir geriausiai ištartu žodžiu moralinio naturalizmo grynai biologiniu pamatu“ [6]). Kozlov'as taip sprendžia: „Iš vieno šono, skepticizmas, esąs laikomas susilaikymo etikine pradžia, iš kito—atspindys Fouilleé's kovos su Kanto pareigos ideja“ [7]). Grot'as: „Senobinio hedonizmo mišinys su naujausiu utilitarizmu ir evolucionistine etika. Iš tikrųjų, tai ne moralė, o sąmojingas pamokslas pašalint bet kokią moralę; geriausiu atveju—tai tyrinėjimas fiziologinių sąlygų normalaus veikimo žmogaus, kaip «visuomeninio gyvio»“ [8]). Dar įdomesnė G. E. Moore'o pozicija į Guyau moralę: „Knyga «Esquisse», sako jis, neatliko to, ką ji žadėjo savo antraštėj. Aš manau geriau derėtų ji pavadinti „General remarks on phycho-physics, including hortative parentheses, and followed by an appendix on rewards and punishments“ [9]).

Teisingiausia rodosi būtų Groto nuomonė, kadangi, iš tikrųjų, Guyau yra skelbėjas arba, geriau pasakant, kūrėjas jo paties labai geidžiamos moralinės anomijos, kuri mus pačius visiškai paveda mūsiškiai savivaldai (selfgovernment).

* *
*

Guyau statydina moralę „išimtinai moksliškai“. Šitą „išimtinai moksliška“ moralę reikia griežtai skirt nuo šiaip mokslo. Guyau „moksliškoji moralė“ ima pradžią iš tos pat versmės, iš kurios ir Littré's „moksliškas tikėjimas“. Ir viena ir kitas yra ortodoksinio pozitivizmo legatai. „Šis paskutinysis nebeegzistuoja; jis pamaži neteko to mokytojiško pavidalo, kokį jam pradžioj priteikė Comte'as, o paskui dalinai priėmė Littré. Bet jei jis nebegyvas kaip sistema, tai labiau kaip kuomet kitados gyvas ir galingas kaip tendencija; jis naujoms kartoms testamentu paliko problemą, kurion

[1]) Sully. [2]) Höffding. [3]) Ueberweg. [4]) Kozlov.
[5]) I. Andrade, Les théoriciens moralistes, Revue philosophique 1883, oct. 392, p.
[6]) Aleksiejef, Enciklopedičeskij slovar' Brokhausa i Efrona. žodis „Etika“.
[7]) Francuzskij pozitivizm, Voprosy filos. i psichol. 22 kn., 153 p.
[8]) Voprosy filos. i psichol. 8 kn., 171 p.
[9]) International Journal of Ethics vol. IX (1898), 233 p.

tik ką sudužo visos šios darbingos mokyklos pastangos ir kuri virto XIX šimtmečio kapitaline problema: «Ar pozitivusis mokslas įstengs būti vieninteliu žmonijos mokytoju, jos idejų ir papročių valdytoju?»" [1]).

Guyau moksliškos moralės uždavinys (į i aš teisingai atspėju neišreikštą tendenciją), pagarsėjusiu XVIII šimtm. posakiu, tai „apvalyt žmogaus elgesį nuo bet kokios prietaringos medžiagos". Guyau moralė taip pat daug skiriasi, kaip bus aišku žemiau, ir nuo tos moksliškos moralės, kurią vėliau propagavo atstovai „tiksliojo" mokslo su chemiku Berthelot'u prieky [2]).

Moralę pastatydint ant faktų, tai, pagal Guyau, reiškia parodyti, kad dorinės prievolės nėra svetimos santykiu į mus, bet reikalaujamos pačios mūsų prigimties,—parodyt, kad dorinis siekimas yra imanentus žmogaus prigimčiai, kad ji, kaip priežastis, veikia pirmiau, negu pasieks sąmonę, vienu žodžiu, kad mūsų prigimtis savaime yra dorovinga.

Guyau savoj moralėj skiria dvi dali: pirmąją išimtinai mokslišką, antrąją metafizišką, paremtą asmenine hipoteze pirmajaj papildyt. „Moksliškoji moralė negali būt lygi su paprastąja morale; savo moksliškąja dalimi ji bus tikra, bet nepilna, metafiziškąja dalimi bus abejotina."

Kokis metodas laikomas griežtai mokslišku, ir koks Guyau metodas? „Paskutine prasme visoks žinojimas yra induktivus" [3]). Guyau niekur nesakė, kokiu metodu jis ketino naudotis. Jis tik be paliovos kartoja, kad savo išvadas stato ant faktų. „Mes turime pradėti nuo pačių faktų, kad iš jų išvestume dėsnį, nuo realybės, kad išvestume idealą, nuo prigimties, kad išvestume dorybę" (244 p.). Rodos, ko daugiau bereiktų; tai gryniausia indukcja. Bet ar taip?

Pirma, kas krinta akysen, tai nepaprastai dažnas kartojimas žodžio „faktas," bet niekur neduodama šios sąvokos apibrėžimo. Be to, Guyau nepareiškia požvilgio, kuriuo jis ketina faktus nagrinėt. James teisingai pastebi, kad „išsemiamai pažint bet kurį daiktą, tai reikėtų pažinti visą pasaulį, o tai negalima". O kad gautume bet kokių rezultatu, kiekvienam mokslui tenka atsitvert sau tą sritį, kurią jis užsiima ištyrinėt, aiškiai matyt tą kokybių ir faktų grupę, kuriuos ji ketina analizuot. Iš čia aišku, kad studijuojant vieną tą patį reiškinį įvairių mokslų požvilgiu, faktais gali eiti visai skirtingi dalykai. Faktas anaiptol nėra kažkas nekintamai duotas.

„Guyau pretenzijos statydint dorą grynai mokslišku požvilgiu nerodo nieko savotiška: kiekvienas moralistas šitai prileidžia, kiek tai reikalinga moksliškam ar logiškam metodui" [4]). „Faktais" Guyau laiko žadinančias doringumo jėgas. Jis prie jų prieina šiokiu būdu. Siekimai, kurių faktinai siekia žmonės ir visos gyvos būtybės, yra labai įvairūs, bet įtikima, kad jie susiveda vienybėn. Jei imti siekimus, kurių siekia tiktai sąmoningos būtybės, žmonės, tai šiuo siekimu, hedonistų manymu, bus kentėjimo minimumas ir smagumo maksimumas. Bet toks dėsnis, pritaikomasai tik sąmoningoms būtybėms, yra per daug siauras, kadangi žmonės anaiptol

---

[1]) E. Caro, Le prix de la vie humaine, Revue de deux Mondes 1882, août 481 p.
[2]) Revue de Paris 1895, fevrier.
[3]) Jevons, The Principles of Science 12 p.
[4]) W. R. Sorley, Mind 1885 vol. X., 277 p.

dar nesudaro visos gamtos; atvirkščiai, žmogus šių dienų mokslui nėra skirtingas nuo kitų gyvų būtybių. Žmogaus sąmonė neginčijamai turinti pradžią nesąmoningų būtybių kurčiuose instinktuose. Šie paskutinieji vaduojasi instinktiviu veiksmu, o instinktivių veiksmų priežastimi gali būti tik pati gyvybė. Taigi, gyvybė turi valdyt ir sąmoningus žmonių veiksmus, kadangi sąmonė yra ne daugiau, kaip instinkto tęsinys.

Ar aukščiau išdėstytieji faktai tvirti? Kas duoda Guyau'ui teisę žmogaus sąmonę imt kaip instinkto tesinį? O kuo įrodyta įtikimybė gybybės tendencijos vienybėn ir neginčijamumas sąmonės pradžios kurčiuose instinktuose? Nieku. Tiesiog paimta keletas nieku neįrodytų tvirtinimų evolucionizmo dvasioj, kurie pačiam Guyau'ui ne daugiau, kaip įtikimi, paskui paimtieji tvirtinimai poetiškai apibendrinti, paaukštinti ant visų kitų ir padėti pagrindan tolesnei statybai. Ją vykdant toliau, medžiaga buvo prievarta suverčiama ant pamato, o jei paprastu pavidalu netikdavo, tai būdavo gerokai išdarkoma.

Ne visai teisingai sako Aslan'as: „Guyau nepradeda nuo faktų, bet nuo vieno bendro fakto arba tiksliau, nuo bendro žmogaus veikimo pavidalo, nuo norėjimo fakto“ [1]). Ne nuo norėjimo fakto pradeda Guyau, bet nuo postuluotos nesąmoningos gyvybės jėgos, pasireiškiančios nuolatiniu judėjimu. Bendrai, Guyau moralė, kaip savo pagrinde, taip ir savo viršūnėj užkrėsta metafizika. Guyau, kaip ir labai daugelis pozitivistų, nepastebėdamas įkrito metafizikon, nepaliaudamas tvirtinti, kad laikosi tiktai pozitivių faktų ir moksliško metodo.

II. Trumpas įkainojimas Guyau metafiziškų hipotezių kritikos pareigai pateisint.

Jei Guyau kritika, nukreipta prieš Platonio, Aristotelio, Zenonio, Leibnico, Spinozos racionalinį optimizmą ir turi savy didelę dalį tiesos, tai tikrojo krikščioniško optimizmo jis visai nesuprato, o nesuprato todel, kad perdaug negiliai ir vienašališkai suprato psichologinį podirvį religinių idejų iš visa, iš krikščionybės ypatingai. Šiuo atžvilgiu jam priekaištu galėtų eit paskutiniai religinės psichologijos tyrinėjimai, atlikti James'o [2]), tokio rašytojo, kuris, kaip patsai prisipažįsta, yra svetimas religiniam pergyvenimui, bet mokėjo suprast svetimus religinius pergyvenimus ir juos giliai išaiškint. Negalima laikyt sąmojingais tų Guyau paveikslų, kame Dievas piešiamas kaip antihumaniškas ir nedorovingas tipas [3]). Nesilygstamai, optimizmas pilnai neišvengia prieštaravimų, bet, jį kritikuodamas, Guyau patsai bene dar daugiau susipainioja. Jis prieina tokios rūšies išvedimus: „Universingiems tikslams atsiekti neteisingumas turi tokio pat teigiamo pobūdžio, kaip ir teisingumas. Jei egoisto ainis buvo genijus, tai jo (egoisto) egzistavimas visai pateisintas; tam tikram atste gėris išplaukia iš blogio. Žmonių tarpusavio kova kai kuomet yra tokia pat priemonė progresuot, kaip ir jungimasis; blogis kai kuomet tiek pat naudingas, kaip ir gėris“. O kiek anksčiau Guyau taip karštai stojo prieš blogį visomis jo

---

[1]) Aslan, La morale selon Guyau 64.

[2]) James, The variety of religious experience. Rusiškas vertimas: Mnogoobrazije religioznavo opyta. Moskva, 1910.

[3]) Esquisse 12, 28; Bezvierije buduščavo 91.

kryptimis bei pavidalais ir piešė Dievą, kaip labai antihumanišką tipą, jei jis galįs ramiausiai gyvent danguose visai nežvelgdamas į ašarų jūres žemėje.

Paskutiniame gale blogis, pagal G yau, pasaulio procese yra tokis pat būtinas reiškinys, kaip ir gėris. Bet tokia išvada nėra nauja ir senai išreikšta patarle: Nėra bloga be gera. Guyau persamprotavimas visai nieko nepridėjo ir neišaiškino. Bet dar blogiau, kad Guyau, atmesdamas optimizmą, pats darosi optimistu, prileisdamas, kad evolucija padarysianti žmones geradariais bei laimingais ir tvirtai tikėdamas, kad evolucija nuvesianti į kokią ten Dievo Karalystę.

Toliau Guyau išveda gamtos pamatinį nedorovingumą, kuri negailestingai ardo būtybes, atsitiktinai patekusias į jos kelių susikirtimo taškus; o savo kritikos pradž oj, atmesdamas realistinės metafizikos moralę, prileidžiančią gėrį savy, laiko per iluzorišką nuomonę rasti g a m t o j g ė r į. Jei gamtoj nėra gėrio, tai iš kur blogis? Tuomet panašios kategorijos jau nebetur prasmės.

Nesutikdamas su optimizmu, kad pasaulio tikslas yra dorinė tobulybė, Guyau daro keistų išvedimų. Būtent, jei koks reiškinys pasaulio gyvenime kartojasi retai, tai jis nesudarąs esmingos jos dalies. Jei aukštos dorybės einančios retyn kiekvieną dieną, tai išeiną, kad jos nesudarančios pasaulio tikslo, ir toliau atvirai prisipažįsta, kad dorybių lygis kasdien smunkąs žemyn. „Kaip mūsų amžius, apskritai, bėdinas tikra vertybe! Koks puolimas laisvės ir absolutaus dorovingumo akyse! Mes per daug laimingi, kad būtume giliai dorovingi! Kristus tik todel buvo gundomas, kad buvo bėdinas ir nukankintas pasninko; mūsų laikais, kada didelė mūsų dalis gerai apsirėdę ir nebepasninkauja, tai velnio taip arti nemato“.

Iš vieno šono, labai malonu, kad vienas iš karštųjų „pažangos“ garbintojų praneša mums apie tą liūdną tiesą, kad jo amžius vis labiau tvirkstąs. Iš kito šono, ta didžioji dalis (iš tikrųjų, labai maža dalis) „gerai apsirėdžiusiųjų ir nepasninkaujančiųjų“ dar nėra įgalioti žmonijos pasiuntiniai viso pasaulio likimui išspręsti ir likusiai žmonijos armijai elgesio taisyklėms sukurti.

Tiesiog neįsivaizdinama, kuriuo būdu su visa, kas aukščiau pasakyta, gali susiderint mintis: mes galime, bendrai imant, taip lengvai patenkint mūsų norus darydami gera, jog nebėr reikalo daryt bloga. Sancta simplicitas! Iš vieno šono, žmonija, sekdama „pažangą“,—būtina pastebėt, jog žodis „pažanga“ (progresas) Guyau vartojamas pačiu madišku ir aistringu tonu—mina kojomis visokią žmogišką vertybę, iš kito—kai tik kas pakutena nervus, tai ir daro gera. Kur yra tokia palaiminta šalis, kurios gyventojai kiekv eną savo žingsnį daro tiktai gera!? K ek teisinga pirmoji tvirtinimo pusė, tiek neteisinga antroji. Prieš asmeninę nemirybę Guyau pirmoj vietoj stato gyvijos veislių evoluciją. Jam evolucija turi kur kas didesnės reikšmės, kaip jos grindėjui Darvinui. Šiajam gyvijos veislių plėtotė didumoj „nesirodo neįtikima“, o Guyau'ui—tai Alfa ir Omega, fin et cause. „Gyvybė—tai evolucija“ ištaria jis patetiškai. „Kas žino, ar evolucija nesukuria, ir ar jau nesukūrė tai, ką seniejį vadino dievais“ (Bezvierije 467). Evolucija Guyau'ui sukuria trečinės gadynės žmogų, kurio niekur dar nerasta [1]) ir die-

---

[1]) R a n k e, Der Mensch, skyriuj: „Der diluviale Mensch“.

vus, su kuriais niekas dar nesusitiko. Šiuo atžvilgiu Guyau tikras ardent cock-sur evolutionist. Tokį jo susižavėjimą dalimi galima išaiškint tuo, kad Guyau rašė praeitojo šimtmečio devyniasdešimtaisiais metais, kuomet darvinizmas gyveno savo puikiausio bujojimo periodą [1]).

Suminėtieji argumentai prieš asmeninę nemirybę, suprantama, turi reikšmės tik tam, kuris evoliuciją pripažįsta „mit Haut und Haaren", kaip sako vokiečiai. Tam, kas evoliucijos negarbina, kaip stabo, Guyau argumentai patys atkrinta.

Kai del antrojo priekaišto—negalėjimo konstatuot mirusiųjų poveikio žemei, tai šitai visai fiziškas priekaištas à fortiori. Antra, Guyau niekuo nemėgina įrodyt savo tezės, o tiktai tvirtina. Lygiu būdu jis niekur neįrodė, kad žmonės paliovė tikėję į stebuklus, nors nuolat tvirtina, kad stebuklai išnyko.

Kai del trečiojo priekaišto, tai argumentas, ginąs nemirybę, man rodosi toks nenusisekęs, jog vargu kas juo gins nemirybę, nebent tik kalbamieji Afrikos gyventojai. Valios veikimas turi kitą sritį.

* * *

Guyau priekaištai pesimizmui žymiai esmingesni, kaip optimizmui. Tiktai evoliucijos patarnavimu naudojąsis argumentas—tai gamtinės atrankos prisidėjimas kentėjimams mažint—rodo kaip tik atvirkščiai: nužudydamas ligonį, jis padidina jo artimųjų ir jį mylėjusiųjų kentėjimą.

Kritikuodams pesimizmą Guyau laikosi nuomonės, kad gyvenimas yra vertas gyvent. Bet atsistojęs į gamtos indiferentumo požvilgį, jis išveda visai kita. Mūsų galybė pasaulyje—nulis; po trumpo krustelėjimo mes išnykstame be pėdsakų; okeane judesių mes realiai esame ne daugiau, kaip truputis vėjo supūstų putų. Reiškinys, iš tikrųjų, attristant. Guyau, pats to nepastebėdamas, tampa pesimistu. Tuo tarpu kitose vietose, ypač kalbėdamas apie evoliuciją, Guyau, kaip monistinio naturalizmo pasekėjas, virsta optimistu, o kiek toliau, susitikęs akis į akį su teleologija, jis pasisakė prieš ją todel, kad ji nesiremianti nė jokia moksliška indukcija. Koks diletantizmas!

Paskui, kaip sutaikint gamtos indiferentumą su gyvybe, kaip žadinančia dorovingumo jėga, ir kodel gamtos indiferentumas gėriui ir blogiui interesuoja moralę, o indiferentumas mūsų kentėjimams ir malonumams yra moralistui nevalyva hipotezė? Šių klausimų Guyau neatsako.

* * *

Pareigos ir tikėjimo moralės kritika—dar silpnesnė. Realaus gėrio esimą Guyau ginčija nusidėvėjusiu argumentu—nepastovumo, relativumo ir prieštaravimu doriniuose sprendimuose. Jei atžvilgiu bet kurio gamtos reiškinio, bet kurio dėsnio ar iš visa atžvilgiu bet ko esamo būna labai prieštaraujančių sprendimų, tai iš to anaiptol neina, kad tasai reiškinys, dėsnis ar kas kitas negali realiai egzistuot.

Taip pat ir pareigos šalininkui nesunku nugriaut Guyau tvirtinimas, kad „pareiga tikėt į pareigą—tai tautologija, arba užburtas ratas". Tai ne tautologija, o sustiprinimas; juk mokslinga yra tikėt į mokslą!

---

[1]) Dennert, Von Sterbelager des Darwinismus 1907, 24.

* * *

Metafizinių doktrinų kritiką Guyau baigia abejonės morale, tuo pavidalu, kaip ją pasiūlė Fouillée. Paskutiniame gale skepticizmas ima viršų: „Abejojimas saisto, jei galima sakyt, kad tikėjimas saisto". Bet ar Guyau nuoseklus patsai sau, kai pretenduoja iš skepticizmo padaryt pareigą. Kuriuo būdu abejojimas sukuria pareigą, kai abejojama, kad pasauly yra kokia pareiga?

Intuicionistų, kantistų ir neokantistų moralės kritikoj, iš vieno šono, prasideda rodytis vis daugiau ir daugiau nepakantumo prieš visokius įsakymus, o ypač prieš dogmatizmą, iš kito—vis didesnis sugriozdinimas prieštaraujančių reiškinių iš greitųjų padarytų išvedimų. Čia Guyau su ypatingu ryškumu ir įspūdingumu atspindi ir sučiumpa daugelį pačių labiausiai priešeningų reiškinių pasauly, bet tikėjimas į „pažangą" įgalioja jį à priori neigt jų visuotiną reikšmingumą, o duodant jiems tik laikinos reikšmės, taip pat à priori atmest netinkamuosius jo aprioriškam (predvziatij) dogmatizmui. Jei savo pažiūras jis būtų išvedinėjęs iki galo ir visašališkai, tai jam būtinai būtų tekę sustot prieš visišką buities chaosą. Bet taip karštai kovodamas prieš visokį dogmatizmą, jam neatsilaikė ir tapo pusėtinu dogmatiku. Ir jam dvelkia nujautimas, kad „faktais" paremtoji moralė, nepaisant žadėtosios laisvės, pavirs į kažką siaura. Bet kol jos dar nėra, tai jaučiama nekantrumas paskelbt žmonijai kažkokią naują evangeliją, iki šiol taip daug iliuzijose klaidžiojusiai žmonijai paskelbt tikras, realias, moksliškas elgesio taisykles.

Paskutiniuose kritikos puslapiuose pasireiškia vis daugiau laisvės ir drąsos, apie kurią kalba Brunetière'as[1]), vis daugiau tos pamėgos per daug lengvam menui ir per daug paviršutiniškam mokslui, kurie, jo paties žodžiais, yra prancūziško proto būdingas bruožas [2]). Čia taip pat ypatingai ryškiai pasireiškė ir toji prancūzų dvasios yda, kurią Fouillée būdina kaip une certaine légèreté tranchante, une certaine étroitesse de point de vue qui est le contraire de l' esprit de consequence et d'analyse [3]). Bet Guyau teks išteisint, prileidžiant su tuo pačiu Fouillée, kad la concession à absurde, ou tout au moins au relatif, peuvent être parfois necessaires, dans les choses humaines [4]).

Iš visa, ar Guyau pavyko savo kritika déblayer de terraine, kame turi kilt mokslinė ir pozitivistinė moralė? Ne. Jis tik išlengvo ją apšaudė ir dar taip nenusisekusiai, jog šūviai didumoj grįžo atgal ir žymiai kenkė jam pačiam.

III. Gyvybė kaip žadinančioji dorovingumo jėga ir jos korelativai.

1. Gyvybė moralėje kaip principas, šalinąs akmenį, ant kurio klupo anglų moralistai. 2. Platesnioji Guyau gyvybės reikšmė—kaip filosofiškos sąvokos ir kaip sąvokos moralėje. 3. Gyvybės idėjos dviprasmybė. 4. Bandymai taisyt. 5. Tarde'o gyvybės idejos nagrinėjimas ir jo priekaištų silpnosios pusės. Boirac'o priekaištai ir jo pajudintų minčių svarba. 6. Gyvybė, kaip veikimo priežastis ir tikslas. Gyvybė, kaip egoizmo sutaikymas su altruizmu. 7. Kai kurie išvedimai iš priešingų gyvybės sąvokų. Jos vaisingumas. 8. Nietzsche's kritika Guyau gyvybės vaisingumo ir šiojo atsikirtimai. 9. Gyvybė, kaip individualybės sutaikymas su socialybe. 10. Gyvybės intensivumas ir tęsimas. Jos įvairių apraiškų jerarchija.

1. Statydamas savo moralės teorija, Guyau buvo reikalingas rasti tokį principą, kurio dėka būtų buvę galima išvengt tų klupinančių akmenų,

[1]) Revue de deux Mondes 1890, mars 218 p. [2]) Bezvierije l uduščavo 245 p.
[3]) La morale, l'art etc 1889, 150 p. [4]) Ibidem 150 p.

kurie painiojosi anglų utilitaristinei mokyklai,—jam buvo būtina atstatydint harmonija tarp instinkto ir protavimo, tarp sąmoningos ir nesąmoningos gyvybės sferos, tarp priežastingumo ir siekimų srities, tarp išorės tarpo gaminamos evolucijos ir paties individo savaimingos evolucijos, ir pagaliau, kaip paskutinis sekmuo, sutaikymas individualinio ir socialinio požvilgio. Vienu žodžiu, buvo būtina rasti naujas kelias ir surasti kitas veikimo principas, kaip smagumas, „kuris būtų bendras abiem sferom, sąmoningąjai ir nesąmoningąjai, ir kuris, ateidamas savo sąmonėn, greičiau stiprėtų, kaip irtų“ (Fouillée). Radlov'as ne visai turi tiesą sakydamas, kad Guyau gamtą laiko dorovinga, o refleksiją suirimo pradžia (176 p.). Iš to, kas aukščiau pasakyta, matyt, kad Guyau nuo pačių pradžių pasirūpino sutaikint reflesiją su gamta.

Vienas šių dienų psichologas (James) sąjoningai pasakė: „žmogus— vienintelis metafizinis gyvulys“. Kiekviens toks „gyvulys“ apie ką nors galvoją, į ka nors stengiasi, siekia kokį nors tikslą, žodžiu, savo esme jis yra finalistas, jei taip galima išsireikšt. Guyau taip pat žmogų pripažino tokia būtybe. „Gyvent, sako jis, tai patapt būtybe sąmoninga, dorovinga ir, pagaliau, būtybe filosofine (Irreligion 438). Bet, priėmęs žmogų filosofine būtybe, jis nesiima kalbėt ne tiktai apie žmogaus gyvenimo tikslą, bet, kad išvengtų metafizikos, nekalba ir apie tikslus iš visa. Guyau savo moralę pradeda statydint ieškodamas priežasčių, kaip kažko esmingiausto ir pirmutiniausio. Jis užsiduoda surast tik raginančią jėgą, kuri iš karto galėtų suvaidint vaidmenį dviejose sferose, judint mumyse ir automatą ir jaučiančią būtybę.

Žadinančia jėga daryt stengimąsi į tikslą, Guyau manymu, būtų perdaug siaura, kadangi šitai suponuoja sąjoningas būtybes. Bet sąmonė toli gražu neapimanti pasaulio gyvybės: ji ne daugiau, kaip šviečiąs taškas tamsioj gyvybės sferoj, o prie to ir pati savimi sąmonė esanti ne kas kita, kaip pirminių kurčių instinktų tęsinys. Naturalioji žadinančioji jėga veikti, iki pasirodant sąmonei, jau veikė pirm jos tamsioj instinktų srity; nuolatinis veiksmo tikslas turi būt ir daugiau ar mažiau nesąmoningų judėjimų nuolatinė priežastis. Tuo būdu tikslo siekimo sfera bent savo centru sulampa su priežastingumo sfera, o žadinančiąja jėga eina visais atžvilgiais intensiviausia ir ekstensiviausia gyvybė, „ir fizikoj ir moralėj“ (Fouillée).

Kaip jau minėta, gyvybės idejos Guyau'ui pirmiausia reikėjo tam, kad pašalintų iš kelio tą akmenį, kurio neįveikė anglų moralistai. Guyau žinojo, kokių sunkenybių jiems radosi darant žmogų išimtinai egoistišku padaru; jie niekaip negalėjo permest tilto per kiaurimę, skiriančią „aš“ nuo „ne aš“, tarp egoizmo ir altruizmo. Bentamas savavaliai ir prieš potyrį suartina ir supainioja savo interesą su kitų interesu. Stuartas Millis visu savo dialektikos nudailinimu ir dažnais atsikreipimais idejų asociacijon nesuskumba suidentifikuot savos ir visuomeninės laimės idejos. Spenceris be pasekmių šaukiasi dviejų naujų veiksnių—paveldėjimo ir evolucijos: altruizmas vis dar dirbtinai įvestas elementas.

Guyau ryžosi pataisyt evolucijos doktriną, į pačios individualinės būtybės pagrindą statydamas visų simpatijos ir draugingumo instinktų gyvą versmę, kurie anglų mokyklai buvo įgyti daugiau ar mažiau dirbtinai evolucijos eigoj. Tokia versme jam patarnavo gyvybė, intensingiausia ir įvairiausia visais savo pavidalais. „Gyvybė Guyau'ui, rašo Fouillée,—

daugiau kaip instinktas, taip pat daugiau kaip Bentamo naudingumo formula, daugiau kaip egoizmas ir manojo „aš“ kultas, net daugiau kaip altruizmas; bet altruizmas arčiausiai išreiškia jos tikrąją prigimtį ir tikrąją kryptį “[1]).

* * *

2. Palieskime Guyau gyvybės platesnę sąvoką; ji figuruoja ne tiktai moralėje, bet ir visuose pasaulio fenomenuose. Sustokime prie Guyau gyvybės idejos, kaip prie filosofiškos sąvokos.

„Gyvybė—pilnesnė ir konkretesnė sąvoka, kaip judėjimo ir jėgos ideja (Irrel. 433). Jėga—dar ne pilna realybė, tai—gyvybės „ekstraktas ir abstraktas“, neturinti jokios prasmės, galinčios būt apibrėžtos šalia gyvybės. Je me sens vivre, donc j'ai force et puissance.

Judėjimas—tai pati abstrakcija, vidujinės gyvybės plėtojimos išorinis nubraižymas, jos eigos šešėlis, mestas erdvên ir laikan. Tai negyvas gyvo daikto siluetas [2]).

Gyvybės ideja Guyau'ui—sąvoka fundamentalesnė, kaip pačios buities sąvoka, todel, kad vienintelė, betarpiškai mums žinoma buitis tai yra save jaučianti gyvybė, mūsiškė gyvybė, nuo kurios paskui mes atskiriame tą ar kitą atributą, kad stebėtume kitas buitis, pav., kaip ir materialines buitis, kurios, pagal Guyau, tesančios tik beprasidedanti ar benykstanti gyvybė. „Gyvybė randasi paskutiniame eterio atome, taip jog nieko negalima stebėt tikrai realu, kas nebūtų gyvybinga“ [3]). „Užuot skiedinus medžiagą dvasioj, arba dvasią medžiagoj, mes imame abu, sujungtu gyvybės sintezėj. Mokslas kas dien plečia gyvybės sritį: nėra griežtos ribos tarp organinio ir neorganinio pasaulio“ (Irrel. 437, 438).

Kas gi yra gyvybė savo esme? Štai kaip į tai atsako Guyau: „Mes nežinome, ar tai yra valia, ar ideja, mintis ar jausmas, nors su jausmu, be abejojimo, mes prisiartintume prie centrinio punkto; mums rodosi, kad sąmonė, kuri mums yra viskas, turi būt kuo nors ir paskutinėje iš būtybių, ir kad nėra būtybės, taip pasakant, visai abstrakčiai nuo savęs... Gyvybė savo evolucijoj stengiasi pagimdyt sąmonę; gyvybės pažanga susilieja su pačios sąmonės pažanga, kame judėjimas sučiumpamas kaip jautimas.. Vivre c'est en fait evoluer vers la sensation et la pensée (Irrel. 438 p.). Sentir qu'on se meut est la formule de la vie consciente de soi“ (ibid).

Kaip „gyvybė“ santykiuoja su veiksmu (diestvije)? „Tuo tarpu, sako Guyau ten pat, kai gyvybė per sąmonę stengiasi save užvaldyti, ji stengiasi išsilieti per veiksmą, vis žengiantį priekyn. Gyvybė—tai vaisingumas. Vadinasi, gyvybė yra ir sąmonė ir judėjimas.

Kaip santykiuoja Guyau gyvybė su mintimi? Ji, kaip pamatysim, bus ir mintis, lygiomis su sąmone ir judėjimu.

„Mintis—viena iš vyriausių žmogaus veikimo (diejatel'nost') lyčių; bet ne delto, kaip mano Aristotelis, kad mintis yra grynas ir laisvas nuo visokios materijos aktas (nepanaši į tiesą hipotezė), bet todel, kad mintis yra, taip sakant, sutirštintas veiksmas ir gyvybė savo plėtojimosi maksimumu... Smagumas galvot (mąstyt)—labiausiai gyvybingas, labiausiai nepriklausomas

[1]) Revue philosophique 1901, decembre 579 p.
[2]) Nietzsche et immoralizme 10 p.
[3]) Ten pat.

nuo išorės objektų; šitai daroma tiktai su gyvybės sąmone“ (Esquisse 89, 90 p.). „Mintis—tai kai kurios rūšies sutirštinta evolucija“ (Educ. 217 p.). Šį paradoksą, arba, teisingiau, absurdą, Fouillée aiškino ne mažiau paradoksingai: „Mintis Guyau'ui yra daugiau, kaip nepilnai suprasta gyvybė, kaip jėga, veiksmas, judėjimas erdvėj ir laiku; bet ji yra ne kas kita, kaip gyvybė suprasta savo centrine prasme, kaip gyvybė atbaigta ir gyvenanti sau“ [1]). Šiuo ir daugeliu kitų atvejų Fouillée eina greičiau Guyau idejų apologetu, kaip nešališku jų komentuotoju.

Paskutiniame gale gyvybės ideja pati savy palieka neapibrėžta. Pažiūrėjus į vėlybesnius Guyau veikalus—tas pat. „La vie ne se vérifie pas, elle se fait sentir, aimer, admirer. Elle parle moins à notre jugement qu'à nos sentiments de sympathie et de sociabilité“ [2]). O kiek toliau pareiškia: „Sunku gyvybę moksliškai apibrėžt, netgi pačiomis jos žemiausiomis apraiškomis; juo sunkiau protinė ir dorovinė gyvybė, kurią artistas stengiasi mums išreikšt savo kūriniais“ (t. p. 58 p.). Taip ir negalima gaut iš Guyau tikslaus apibrėžimo, ir todel teks formuluot savi apibrėžimai.

Pakeliui pastebėsiu, kad p. Radlovo priekaištas, mano manymu, ne visai teisingas—būsią Guyau, p imdamas gyvybės principą visuotinu filosofišku principu, padarė logikos klaidą, vadinamą metabasis eis allo genos todel, kad gyvybė nėra akivyzdnas dalykas, o kaip pagrindinė fiziologijos sąvoka, galinti būt taikoma tik fiziologijoj. Guyau'ui gyvybė yra daugiau, kaip akivyzdna; jam ji ne tiktai fiziologijos sąvoka, bet „faktas“ visur esąs aplink mus ir mumyse, ji visokios realybės principas, visokio veiksmo idealus tikslas, vienu žodžiu—absolutas. Kas Büchner'iui medžiaga, tas Guyau'ui gyvybė. Atsiminę, kad jam gyvybė yra evolucija, rasime, kad buities Alfa ir Omega tai gyvybė—savo evolucija, gyvybė judėjimu. Dalinės realios gyvybės lytys, pareiškiamos įvairiais evolucijos laipsniais, tame skaičiuj ir nesąmonybės dirvoj išauganti sąmonė, yra ne daugiau, kaip toki ar kitoki jos atributai. Gyvybė fiziologiniu požvilgiu, kur Guyau į ją žiūri kaip į dviveidį reiškinį, iš vieno šono, su mitimu ir asimilacija, iš kito—su gaminimu ir vaisingumu, esą tiktai visuotinos gyvybės pavidalas. Taip pat ir dorinė gyvybė su jos sutelkimu ir išlaidomis esąs tiktai visuotinos gyvybės pavidalas.

Paliesime dar Guyau gyvybės ideją, kaip platesnės sąvokos, moralėj. Atsiminkim, kad gyvybė pirmiausia yra žadinanti jėga veikti ir tuo pat laiku idealus veiksmo tikslas. Tendencija spirtis (perseverer) gyvybėj [3]) yra būtinas gyvybės dėsnis ne tik vien žmoguje, bet ir visose gyvose būtybėse, gal būt netgi paskutiniame eterio atome, kadangi jėga, įtikima, reiškiasi tik gyvybės abstraktu. Gyvybė—tai dorovės judintojas ir idealas; ji visur apreiškia bendrus charakterius ir vieną organizacijos tipą, ačiu kam visi jo žadinamieji veiksmai taiko į vieną ir tą patį taikinį binomo dėsniu; gyvybė sutaiko instinktą ir galvojimą, egoizmą ir altruizmą; ji sintezė to, kas norima ir kas norėtina, ji pirmas ir paskutinis, cause et fin. Žodžiu, tai principas, sutaikąs visas priešenybes, principas, kuriuo visa išaiškinama.

---

[1]) Revue de metaphysique 1906, juillet 526 p.

[2]) Art au point de vue sociologique 55 p.

[3]) Guyau šis posakis nuostabiai sutampa su Spinozos posakiu: „in suo esse perseverare“ (Ethica III, 6); Guyau'ui gyvybė yra beveik tas pat, kas Spinozai substancija.

Guyau gyvybė turi daug bendra su Š e l i n g o All-Leben. Toks apibendrinimas nenoromis primena Jonėnų filosofijos hilozoizmą.

Taip dalykams esant aišku, kad Guyau etika taip pat turės kokį ypatingą pobūdį, arba, teisingiau, bus visokios etikos pašalinimas.

„Comte'as, sako Guyau, norėjo pagrįst moralę visoms protingoms būtybėms, Spenceris — visoms gyvoms būtybėms“ [1]); o pats šių žodžių autorius eina dar toliau: jis grindžia moralę ne tik visoms gyvosioms būtybėms, bet ir eterio atomams. „Į Guyau teoriją galima. žiūrėt ne kaip į pilną elgesio doktriną, bet kaip į bandymą, tam tikra pažiūra į pasaulio paskyrimą, suteikt doroviniams veiksmams didėjančios energijos“ [2]) Bet mes palikime sau kosmo, gyvulių ir eterio etiką, o užsiimkime tik žmonėmis.

* *
*

3. Kas gi yra ta gyvybė, einanti kertiniu akmeniu visos būsimosios Guyau moralės? „Kas gi yra tas stebūklingas principas, suteikiąs raktą visoms gamtos ir dvasios, minties ir mechanizmo problemoms išspręsti?“ [3]). Mums atsako: Tai reikštų sumažint dalykų principą, jei jiems taikint bet kokį apibrėžimą. Nes kas neturi ribų, tai ir neapibrėžiama. „Gyvybei“ reikia palikt jos pilnybė.

Guyau gyvybės ideja nepaprastai neaiški ir supainiota. Visi aukščiau išdestyti apibrėžimo bandymai, nėra bandymai „išimtinai moksliško“ pobūdžio, bet metafiziškos spekulacijos au premier chef. Štai kaip Guyau gyvybės ideją apibūdina prancūzų kritikas: „Gyvybės ideją galima aiškint tūkstančiu įvairių būdų, ir ne tik įvairių, bet ir prieštaraujamų ir, kaip tokių, nesusiderinamų“ [4]).

Neliesiu prieštaravimų Guyau gyvybės idejoj, kaip filosofinėj sąvokoj, kas mus nuvestų per toli į šalį [5]); mano uždavinys vyriausiai yra tik atskleist tie nesusiderinimai, kurie randasi jo gyvybės sąvokoj, kaip dorinės sąmonės idejoj.

Visi Guyau kritikai ir netgi jo garbavotojai del viena sutinka atžvilgiu gyvybės sąvokos Guyau moralėj—tai, kad ta sąvoka yra dviprasmė, o kai kuriems net dvigubai!

Kas gi tai yra intensivi ir ekstensivi gyvybė? „Intensivi gyvybė, pagal Guyau, sako Fouillée, tai pilnas išplėtojimas visos mūsų energijos, visų mūsų savybių, sekant paskui jų tikrus, mokslo apibrėžiamus, santykius. Ekstensivi gyvybė—tai plėtojimas mūsų jausmų, norų, anapus manojo „aš“, tai plačiausias vienijimosi su kitais“ [6]). Šitoks išaiškinimas tiek pat neaprėžtas, kaip ir pats principas; o gyvybė, sekant šiomis taisyklėmis, taip ir taiko visai priešingon pusėn, negu nori Guyau ir jo komentuotojas. Pilnas visų mūsų savybių individualinės energijos plėtojimas idealiai gali vykti tik jei ne atvirai kitus sutrinant, tai bent slaptomis pavergiant, kaip tai teisingai išdėstė N i e t z s c h e. Iš kito šono, Nietzsche teisingai pastebi, kad plačiausias

---

1) Anglijskaja moral' 291 p.
2) W h i t t a k e r, Mind 1889, vol. XIV, 436 p.
3) D w e l s h a u v e r s, Revue de metaphysique et de morale 1906, sept. 751 p.
4) D a u r i a c, Bulletin de soc. franc. de phil. 1906, fevrier 71 p.
5) Siąja tema rašė, nors labai trumpai: D w e l s h a u v e r s Bulletin'y ir C h r i s t o p h e, Revue de metaphysique et de morale 1901, mai-juillet.
6) Revue philosophique 1901, dec. 579 p

vienijimosi su kitais ne taip jau visiems yra būtinas. Nietzschė's į Guyau atkreipta kritika užsiimsime žemiau. o dabar apsirėšime tėze, kad šiaip ar taip, intensivumas yra egoistiška gyvybės savybė, o ekstensivumas altruistiška.

* * *

4. Vienas „labai nuoširdus ir simpatingas Guyau talento admiratorius“ Tardas bando pateisint Guyau doktriną, išgelbėdamas ją nuo dviprasmybės. Jis daro dvejetą priekaištų, kaip pamatysim, labai paviršutiniškų, ir jau viską išsprendžia pagal ištaisytą tabelę.

„Jei gyvybė, rašo jis [1]), vadinama atlikimas visų naturinių ir socialinių individo funkcijų, tai randasi didelio sunkumo pasirinkt tarp socialinių ir naturinių funkcijų, jos priešinasi kitoms, kai, pav., tam tikros tvarkos smagenų kultūra gali būt nupirkta iš ainių, kuriems paaukoja save tiktai tam tikra kūno negale. Imant, kad socialinė individo gyvata aukštesnė už jo fizišką gyvatą, problema tuoj išspręsta. Taip tam tikra Guyau formula leidžia su tikrumu tvirtint, kad visai nebus prieštaravimo savo mirtimi siekt aukščiausio savo gyvybės išgaminimo“.

Bet toks paprastas išsprendimas problemos pasirenkant tarp naturalinių ir socialinių funkcijų Guyau moralės supratimo požvilgiu—neteisingas. Nors Guyau visuomeningumas—žmonių išgelbėjimas, bet nereikia užmiršt, kad ir biologinis pradas vaidina nemenkesnį vaidmenį; „pozitivi moralė, sako Guyau, fizišku atžvilgiu nieku negali skirtis nuo išplėstos higienos“. Galima paklaust: kuri higienos taisyklė gali įsakinėt pildyt tuos ar kitus altruistiškus veiksmus visuomenėj? Tardas taiso Guyau, sakydamas, kad „ne ekspansija, bet išorinis gyvybės pakartojimas yra moralės taisyklė. Šiąja prasme, bet tik išimtinai šiąja, suprastas reikalas gyvybinės ekspansijos logiškai pateisina gyvybės aukojimą, kai tai yra būtina jos vaisingumui“.

Turint galvoj išplėstą higieną—vėl liepto galas. Kai Guyau pripažįsta, kad atsidavimas turi didesnės reikšmės, kaip gyvybės išlaikymas, tai kokia higienos taisykle jis gali išaiškint ir pateisint gyvybės paaukojimą, kuomet higienos vienintelis siekimas—išlaikyt gyvybę? Be to, pripažinime, kad atsidavimas turi didesnės reikšmės, kaip gyvybės išlaikymas, slepiasi antrojo laipsnio prieštaravimas, jei taip galima sakyti. Ekspansijos pakeitimas pakartojimu dalyko padėties nepakeičia.

Esmingesnis kitas to paties Tardo priekaištas. „Gyvybės ekspansija, sako jis ten pat, tai dvigubai neapibrėžtas dalykas. Lieka tiksliai apibrėžt ekspansijos idėją ir taip pat gyvybės idėją. Pirmoj vietoj, ar ekspansija reiškia būtybės plėtojimąsi ar jos išgaminimą kitame? Rodosi, mums atsakys, kad ir viena ir kita. Gyvybės didinimas ir jos platinimas išorėj mums reiškiasi kaip vieninteliai galima elgesio taisyklė evolucijos doktrinoj. Tiktai bėda ta, kad šis didinimas labai dažnai, bent tam tikru saiku, priešinasi platinimui. Vabzdys gaišta išperėjęs; gausingas tėvų turtas ūky pasiekiamas tiktai tėvų susivaržymu ir vargais. Tuo būdu, kai kuomet tenka rinktis iš dviejų siekimų, duotų mums kaip gretimų, ir kurie esmėj gali vienas kitą šalyt. Mes manome susiderint su mintimi, išsirinkę antrąjį. Bet kuo remtis logiškai šį pasirinkimą motivuoti? Ar ideja, kurią sau susikurs arba

---

[1]) Revue philosophique 1889, août 184 p.

kurią susikūrė apie bendrą daiktų tikslą, ir noru, kuris juntamas orientuojantis del šio? Bet deja! mes čia jau visiškoj religijoj arba visiškoj metafizikoj“ (ten pat).

Šis priekaištas taip pat nerimtas ir lengviai nugriaujamas. Vabzdys išperėjęs jau atliko gyvybės išgaminimo funkciją, ir niekam nerūpi, jei jo paties jau nebėr gyvo. Jei taupūs gimdytojai, visaip save nuskriausdami, sukrovė vaikams turtą, tai čia tik racionalus gyvybės išplėtojimo pritaikymas; jie taip daro, idant jų ainiai būtų tinkamesnėse sąlygose savo gyvybę plėtot [1]).

Svarbu žinot, ne kam duot pirmeną—didinimui ar platinimui,—bet kaip elgtis, kai individo intensiviausia ir ekstensiviausia gyvybė, visuomeniškiausia ir draugingiausia gyvybė, gyvybė à pleins bords, žodžiu, gyvybė, kaip ją supranta Guyau, susitiks su gyvybe kito subjekto, kuris laikosi tokios pat taisyklės. Su šiąja, mano manymu, kardinaline problema žmogaus elgesy ir tenka moralistui šiaip ar taip skaitytis. Baigiant reikia pasakyt, kad Tardas pergreit susitaiko su prieštaravimu Guyau doktrinoj.

* * *

5. Kritiškiau gyvybės idėją Guyau moralėj ima žinomas jo veikalų recenzentas B o i r a c'as. „Patsai principas, kuriuo Guyau nori paremt pozitivią moralę, didžiausio gyvybės intensivumo principas dar daugiau neapibrėžtas ir pakybęs (flottant) ore, kaip pagarsėjęs Bentamo «didžiausios laimės» principas. Jei esti kokia tamsi ir dviprasmė sąvoka, tai tokia jau tikrai yra gyvybės sąvoka, kadangi ji savo vienybėj sulieja organų mechanišką žaidimą ir sąmonės jaučianti veikimą, ir dar niekam nepavyko aptikt perėjimo nuo vieno iš šių terminų į kitą. Kuriuo būdu sulygint tarp savęs ir sumatuot įvairias vienybės lytis? Ar moksliškai įrodyta, kad gyvybės intensivumas aukštesnis už jos tęsimą? Del ypatingos ironijos bendriausias gyvybės dėsnis yra dėsnis dviprasmis, nepatvarios pusiausviros dėsnis: gyvybinis veikimas, lavindamasis, eina tai didyn, tai mažyn, arba greičiau, ten, kur ji gausauja, gali be saiko ir aikvotis; pats išaikvojimas jai yra laimėjimas; o ten, kame ji nepakankama, mažiausias veiksmas gali būt nepataisomas nuostolis. Tai Evangelijos žodis: «Kas turi, tam bus dar pridėta, bet kas neturi, tam bus atimta net ir tai, ką jis turi». Tuo būdu mes turime dvi doktrinas: viena stipriesiems, kita silpniesiems. Ar Zenonis ir Epikuras draugiškai pasiskirstys žmoniją? Kuo tada tampa «faktais» paremtoji moralė? Tai dviveidė moralė, panaši į Janų, vieniems sakanti: «taupykite, nes jūs neturtingi»; o kitiems: «aikvokite, nes jūs turtingi; jūsų pareiga—daryt išlaidų». Kompensacija? Tegul taip. Ar ne geriau būtų lygybė?“ [2]).

Paliestas reiškinys, kad stiprioj gyvybėj esti tendencija, palinkimas, užsispyrimas dar labiau eiti didyn, o silpnoj — tiek pat stiprus palinkimas eiti mažyn,—šis reiškinys yra labai svarbus. Jis stebimas ne tiktai gyvybėje, bet ir visuose pasaulio fenomenuose, tiktai į šitai iki šiol nebuvo atkreipta reikiamo dėmesio; tiktai ekonomikos pasauly šitai buvo šiek tiek

---

[1]) Prie progos pastebėsiu, kad ir A. K o z l o v a s mini kiek analogišką priekaištą del gyvybės plėtimo dviprasmybės.

[2]) Revue philosophique 1885, mars 326 p.

paliečiama. Jei man pavyks bent kiek aiškiai išreikšt mano mintį, aš ją taip formuluočiau: Jei bet kuri kategorija erdvėj ar laiku del bet kurių pirminių ir gilių priežasčių padidėjo ir dar eina didyn kiekybiškai ir kokybiškai, tai tokia kategorija, santykiu į to paties tipo kategorijas, tiktai mažesnio tūrio, yra visais atžvilgiais stipresnė bei galingesnė, ir jai visai nepritaikomos tos logikos ir matematikos taisyklės, kurios visai pritaikomos to paties reiškinio mažesnio tūrio kategorijų tarpe. Bet ko didesniame tūry reiškiasi paslėpta pirmena, palyginant su proporcionaliu kiekiu tūrio, kuri pirmena savu rėžtu yra kenksmingo neigiamo pasipriešinimo sumažinimas; tuo tarpu, kai reiškinio tūriui einant mažyn, šis kenksmingas pasipriešinimas vis eina didyn ir galutinai sunaikina teigiamą reiškinio šoną greičiau, kaip šito reikėtų laukt tiksliu suskaičiavimu. Turįs šimto rublių kapitalą greičiau užgyvens kitą šimtinę, negu turįs vieną rublį užgyvens antrąjį, o turįs tūkstantį, savo kapitalą padvigubins greičiau, kaip turįs šimtinę ir tt.— lengvumas užgyvent augs kapitalui augant. — Penketą kalbų mokančiam lengviau išmokt kitas penketą, negu mokančiam vieną kalbą išmokt kitą. — Padirbdint mašiną, dvigubai daugiau išgaminančią, pastatydint dvigubo didumo namus visuomet atsieis žymiai pigiau kaip dvigubai. —Perkąs bet ką urmu moka mažau, kaip perkąs tokį pat kiekį mažmenomis. Žodžiu sakant, „turinčiam duodama, o neturinčiam atimama".

Visai teisinga Buarako pastaba, kad gausojanti gyvybė platinsis ne tik be nuostolio, bet netgi tuo pat laiku eidama didyn; gausojančiai gyvybei negrės pavojus tuo pat laipsniu būt sumažintai, kaip mažai išplėtotai gyvybei būti visai sunaikintai. Gausojanti gyvybė iš dalies ir be sąmoningo valdymo gali eit didyn, tuo tarpu kai menkai išplėtotos gyvybės kai kuomet negali išgelbėt ir prityrusi vadovybė, kai čia pat greta pirmoji gyvybė, vis plėsdamosi, vis užgriebs priemonių, būtinų gyvybinei energijai. Suponuojant, kad viena bet kuri gyvybės lytis užgriebs visą energijos sritį, nepalikdama nieko kitoms lytims, tai nebus jokios kompensacijos, kaip sako Buarakas, ir del labai paprastos priežasties. Palankios apystovos gyvybei plėstis, priemonės gyvent yra būtina sąlyga gyvybinei energijai plėsti, panašiai, kaip saulės šviesa būtina gyvio užuomazgai išsiplėtot, nors saulės šviesa pati savimi negali jo sukurt. Ir šios palankios sąlygos bei priemonės nėra kažkas, kas sukuriama tik individo noru; tai yra greičiau patvarūs dydžiai, o jei ir einą didyn, tai, šiaip ar taip, menku tūriu, palyginant su jų vartotojų didėjimu. Kai vienas individas užgriebs didesnę dalį, kokia jam derėjo, tai kitam, jo kaimynui, būtinai liks mažesnė dalis, jei šis nepanorės įsibraut į trečiojo sritį. Pirmajam užgriebus visa, antrajam nelieka nieko. Kokia tat čia kompensacija? Jos esama tiktai tąja prasme, kad nieko nėra tuščia, nieko neguli be savininko. Bet svarbu ne gėrio naikinimas, atliekamas kieno nors, bet kiek galima neskriaudžiantis jo paskirstymas tarp individų. Vėl iškyla ta pati problema: kaip nustatyt legalias ribas gyvybei išplėtot, kaip pasielgt jėgoms susitikus?

Guyau gyvybės supratimas visa linija dviveidis: iš vieno šono tai maitinimas ir asimilacija, iš kito—išgaminimas ir vaisingumas; — tai priežastis ir tikslas, egoizmas ir altruizmas, sutaupymas ir išlaida, įkvėpimas ir iškvėpimas, individualybė ir socialybė. —

* *
*

6. Palieskime, kaip Guyau'ui gyvybė yra veiksmo priežastis ir tikslas. Atsiminkime, kad, pagal Guyau, sfera siekti tikslų sutampa, bent savo centru, su priežastingumo sfera. Šitaip būtų, jei žmogaus gyvybė būtų ne daugiau, kaip fiziologinės gyvybės funkcionavimas ir tik instinktivaus veikimo apraiška. Bet kiek žmogus yra būtybė intelektualinė, jo veiksmai jau neapsirėš fiziologiniu funkcionavimu. Intelektualinio žmogaus veikimo apraiškos yra ne mažiau realios, kaip instinktivinio veikimo apraiškos, o ta pirmoji ir sudaro aukščiausią žmogaus turtą, yra jam savinga, kaip „metafiziniam gyviui". Taip dalykams esant, finalitė's sfera nieku būdu negali sutapt su causalitė's sfera. O ir patsai Guyau greitai nuėjo į kompromisą ir sušneko apie tikslus; jis taip apsprendžia moralę, paremtą pozitiviais faktais: „mokslas, turįs objektu priemones išlaikyt ir padidint materialinę bei intelektualinę gyvybę". Tai jau yra idealas, o niekaip ne nagrinėjimas priežasties.

Tas pat prieštaravimas ir apibrėžiant moralę, kaip išplėstą higieną. Ne geresnis reikalas ir su gyvybe moralėj, kaip su egoizmo ir altruizmo taikintoju. Jei paklaust Guyau, kam mes gyvensime ir kaip mes gyvensime,—tai pirmam klausimui gausim tikrai tokį atsakymą: „mes gyvensime gyvenimui, o to padarinys bus smagumas". Kai del antrojo, tai reikia laukt: „nebėr daugiau dogmatizmo šalia mokslinio tikrumo ir griežto visuomeninio būtinumo. Būkite teisingi, mylėkite į save panašius, o kai del visa kita, tai darykite, ką norite" [1]).

Tokiems teisingumo ir meilės įsakymams kurt Guyau mokslinė moralė pirmučiausia neturi teisės, kaip įnešanti pasaulin moralinę anomiją ir galinti apsieit be visokios normos; antra, Guyau moralė visai ir nebuvo reikalinga, kad paskelbtų pasauliui teisingumą ir meilę; šitai žmonija jau žino nuo tūkstančių metų. Savo pagrinde šiems tikslams siekti Guyau moralė labai miražiška ir veda priešingon pusėn.

Guyau mano visas anglų mokyklos sutinkamas sunkenybes nugalėjęs tuo būdu, kad savo moralės pagrindan padėjo gyvybę, kuri pati iš savęs neva tai esanti altruistiška. Tuomet egoizmą ir altruizmą jau nebeskirianti toji bedugnė, per kurią niekaip negalėjo pertiest tilto utilitaristai. „Gyvybė daugiau kaip egoizmas, komentuoja Fouillée,—net daugiau, kaip altruizmas; bet altruizmas arčiausiai išreiškia jos tikrąją prigimtį ir tikrąją kryptį, jei jau patenkinti pirmutinieji reikalai (besoin primordiaux) [2]). O patsai Guyau gyvybės altruistingumą „įrodinėja" štai kokiais argumentais: „Il faut bien aller vers autrui, on voudrait faire savoir à autrui"... Ir toki ramiausi il faut, on voudrait, on a besoin vadinami egoizmo nugriovimu! Ne! egoizmas ne sugriautas, bet tik išmestas iš laivo. Guyau nesitenkina egoistine naturalizmo morale, o iš gyvybės principo kitos negalima išvest; lieka tiktai darant salto mortale išeit iš negalimos padėties, ir drąsiai tvirtint, kad gyvybė yra altruistiška.

Iš Guyau teorijos išplaukia, kad egoizmas ir altruizmas yra ne kas kita, kaip du pavidalu arba veikiau dvi gyvybės funkcijos, kurios, pasikeisdamos, koncentruojasi ir išsiaikvoja. Altruizmas neišvengiamai lydi egoizmą, kaip iškvėpimas eina po įkvėpimo.

---

[1]) Revue de metaphysique 1906, juillet 540 p.
[2]) Revue de metaphysique 1901, decembre 579 p.

Kaip tuomet mums pasielgti del tokio gyvybės dviveidumo? Žinoma, atsakys: „gyvent sau ir kitiems; patenkinus besoin primordiaux, rodyt pagalbos kitiems“. Bet paskutiniame gale toks perfrazinimas visai nieko neišaiškina. Palieka tas pats pirmesnysis klausimas: Kuriuo matu aš turiu tenkint manuosius besoins primordiaux ir kuriuo matu kitus? Šiuo atveju iki kokios ribos turi eit mano tie pirmutinieji reikalai? Atmetus visokią dorinę pereigą, kiekvienas turės pilną teisę savo reikalus laikyt pačiais būtiniausiais, nors tarp reikalų, kokių turi du kraštiniai visuomenės atstovai, negali būt nieko bendra, kaip tik vardas. Šiokiu požvilgiu šlykščiausias egoizmas pateisinamas nepaprastai pigiai: kad gyventum kitam, pirmiau būtina gyvent sau. Kad būtum kiek galima duosnesnis, būtina pirmiau daugiau pritaupyt; įkvėpimas turi eit prieš iškvėpimą. Bet prisitaupiusiam, nėsant pareigos, nėra būtina išleist kas sukrauta, kaip kad iškvėpt yra būtina įkvėpus. Taigi, egoizmas turi tokią pat moralinę vertybę, kaip ir altruizmas.

* * *

7. Bet, nesutinkantieji su tokiais išvedimais, man gali atrėžt: „Visomis priemonėmis išlaikykite ir didinkite jūsiškį intelektualinį ir moralinį gyvenimą. Didinkite veikimo sritį visais pavidalais. Ideali dorovė bus veikimas visų savo apraiškų įvairumu, bent viena kitai neprieštaraujančių ir neaikvojančių daug jėgų. Tarp vyriausių žmogaus veikimo pavidalų pirmoji vieta pridera minčiai“.

Moksliškoji moralė žadėjo nieko neįsakinėt kategoriškai, o vis delto negali be to apseiti. Bet ir priėmus šiuos įsakymus, galima paklausti savęs: kodel aš turiu pasekt jos dogmomis ir būt veiklus? Ar nebus visai be naudos ir net nedorovinga įvest gyveniman nesamoningą veikimą. Gyvenimas sukuria asmenybę visai nesiklausdamas, ar ji nori gyvent ar ne. Jei gyvenimas kuria savąja iniciativa, tai tokiu pat būdu gali ir palaikyt, ir vest į tikslą, kurį pasiekt juo lengva, kad tikslas—tai toji pat asmenybę pagaminusi priežastis—gyvenimas.

Čia išeina, kad sekt taisykle sequere vitam bus nevisašališkas veikimas, bet atvirkštumas—Epikuro ἀταραξία. (Žinoma, biologinių gyvenimo reikalų patenkinimas negali būti laikomas tuoju jo plėtimu, kokį įsako Guyau).

Bet leiskime, aš sutinku būt veiklus. Koki to padariniai ir kokiems idealams realizuot aš būsiu veiklus? „Padarinys to bus gyvybės didinimas, kurį lydi smagumas“—man atsako.

Bet juk gyvybė, jau tokia būdama, turi pakankamą kiekį smagumo bei laimės, ir aš visai neketinu vaikytis paskui didesnį smagumą. „Gyvybė lavinasi ir plėtojasi todel, kad ji gyvybė“. Nėra reikalo į naturalią gyvybės eigą įnešdinėt jokių sąmoningų perversmų. „Dorovė turi vidurinę vietą tarp grynai nesąmoningų ir grynai sąmoningų faktų“. Tuomet būt dorovingu—tai laikytis vidurinio kelio: tokio „auksinio vidurio“ (aurea mediocritas) laikosi visi „proziniai žmonės, papročio ir rutiniško galvojimo vergai, kuriems jų estetinės prigimties bėdinumas ir niekingumas neduoda galimumo pakilt aukščiau už asmeninio gyvenimo smulkmenas ir estetinį tarpą“ (James). Bet Guyau'ui toki tipai nebus pageidaujami. Jis aiškiai išreiškia: „Būkite rimti, originalūs, įsigilinkite savęsp“. O prisilaikydamas jo moralės, būsi kaip tik pirmosios kategorijos tipas. Jei, pagaliau, gyvenime ir yra bet kas

norima, tai palieka tas pat—tik pasinert gyvenimo srovėn, ir ji nepraleis suteikt man visa ko aš noriu.

Atsimenant, kad pirmiau Guyau pasisakinėjo už gamtos indiferentumą moralėj, tai gausim dar tokį išvedimą. Gamta indiferenti dorovės atžvilgiu, arba netgi nedorovinga. Tada sekt taisykle sequere naturam, arba sequere vitam, reiškia à priori paskirt save nedorovingumui. Bet lei skim, kad gamta indeferenti dorovei. Kokiu tada būdu žmogaus gyvenimas, eidamas evolucija, plėtojosi dorovėn? Toki smarkūs išvedimai išaiškinami tiktai Guyau logika, pagal kurią „daiktai yra tuo, kuo panori" [1]).

Bet pasakys: gyvybė del savo savybės siekia plėstis ir stums jus visašališkai veikt ir būti visuomenišku; gyvybė—tai vaisingumas. — Pažiūrėkim, ar taip. Kas yra vaisingumas?

„Vaisingumu Guyau vadina einančią didyn diferenciaciją ir jungimą vidujinių jausmo jėgų bei jų išorinių efektų, einantį didyn vidujinio priežastingumo intensivumą ir einančią didyn šio priežastingumo ekspansiją, pereinančią į produits externes" [2]).

Tegul taip. Bet tuomet kuria prasme gyvybė stums veikt: altruistiškai ar egoistiškai. Kaip ir reikia laukt, Guyau dogmatiškai stovi už pirmąją kryptį. Mūsų veikime, rašo jis, prote, jautime yra spaudimas altruizmo kryptimi [3]). Pirma, kas pirmiausia akina žmogų į altruizmą—tai lytinis instinktas, kai jis subrendęs. Išgaminimo laikotarpis yra taip pat ir didžiadvasybės laikotarpis. Jaunas žmogus vyriškumo periodą pilnas entuziazmo, jis pasirengęs visoms aukoms, nes iš tikrųjų reikalinga, idant jis paaukotų ką nors savo „aš", idant tam tikrą laipsnį sumažėtų. Jis per daug gyvena, kad gyventų tik sau (Esquisse 96 p.).

Toki drąsūs tvirtinimai yra ne daugiau, kaip smurtas faktams ir sąvokų iškraipymas. Aš nesiryžtu vadinti vardais dalykus, prie kurių naturaliai privės „gyvybės" spaudimas, arba tiesiai kalbant, lytinis instinktas subrendimo metais, jei tą spaudimą nevaldys aukštesni smagenų centrai. Šitai juo naturaliau, kad „bendrąja taisykle, išlaida turi būt gyvybės žadinimu". Vadinasi, viskas legalu, kas tik gyvybę žadina. Tiesa, kad žmogus entuziazmo (ne lytinio) metu jaučia žadinimo skirt savo artimui savo laimės dalelytę. Bet šitai bus tik kažkoks nesąmoningas antspindys, kuris tuojaus išnyksta, kaip tik asmenybė atsipeikės. Tokių užsidegimų būna ne tiktai suvyrėjimo metais, bet, kiekvieną kart, kai žmogų apvaldo kilni nuotaika—momentas, tiktai jo absolutaus pasitenkinimo momentas. Toki atvejai labai dažni vaikystės amžy. (Kaip jaunuomenė piktanaudžioja Guyau „gyvybės" ideja, pamatysime žemiau).

Lytinis instinktas, pagal Guyau, veikia ne tiktai specialius išgaminimo organus, bet ir visą organizmą: jis pasireiškiąs vaisingumu intelekto, emocijos, jautrumo ir valios. Ypatingai pastabus jo emocijos ir valios vaisingumo įrodymas. „Tuo būdu, rašo jis, kaip ir intelektas, jautrumas nori lavintis. Mes turime atsargoj daugiau ašarų, negu kiek būtina mūsų pačių kęsmams, daugiau džiaugsmų, negu kiek reikia mūsų laimei pateisint". Aš pridėsiu: daugiau pajėgų, daugiau priemonių, iš visa daugiau gėrio, negu kiek

[1]) Aslan, La morale selon Guyau 79 p.
[2]) Fouillée, Revue de metaphysique 1906, juillet 522 p.
[3]) Ten pat 524 p.

mes būtini mūsų egzistencijai. Ir kas daryt su tuo visu perteklium? Vietoj visų įrodinėjimų, Guyau ramiai ištaria: il faut bien aller vers autrui..., on voudrait faire savoir à autrui. Ir toki il faut, on voudrai, on a besoin vadinasi nugriovimas egoizmo žmogaus prigimty. Žmonės, juoba gyveną „moksliškai", ne taip greitai skubinasi vienas kitam teikti pagalbos nelaimėj, netaip veikiai skubinasi tiest ranką verkiančiam prie jo kojų, kaip šito norėtų Guyau. Jei žmonėse ir gyvena jausmas, lenkiąs individą pasidalint su kitu bet kokiu teatro, gatvės ar mados įspūdžiu, arba patraukimas smulkmeningam bendravimui, tai čia dar nedidžiausias altruizmas, čia jo net visai nėra.

Prieš nuomonę, kad vaikų prigimtis išimtinai egoistiška, su nemažesne teise galima tvirtint, kad vaikiška prigimtis yra daugiau atvira ir bendraujanti, kaip suaugusiojo prigimtis. Taip antai, vaikai, paprastai, esti kalbūs ir jiems sunku išlaikyt bent kokią žinelę, nepasidalinus ją ja su aplinkiniais. Arba, pakanka nors bent kiek sujudinančio įspūdžio, kad jie pravirktų užjausdami. Valios vaisingumas reiškiasi tuo, kad mes jaučiame reikalą gamint, įspaust pasauliui mūsų veikimo lytį. Daugiausia patvari mūsų veikimo lytis—tai darbas. „Dirbt—tai reiškia gamint, o gamint—tai būt drauge naudingu sau ir kitiems". Altruistinį instinktą kurt Guyau baigia taip pat paprastai, kaip ir pirmiau: „On a besoin norėt ir dirbt ne tik vien sau, bet ir kitiems; on a besoin padėt kitam". Toks faktų aiškinimas yra tiek dirbtinis ir priešingas pasauliniui potyriui, jog naivesnio ir laukt vargu.

* * *

8. Pradėjęs nuo tų pačių principų kaip Guyau, N i e t z s c h ė pastatydino skersmenai priešingą moralės doktriną; ir niekas geriau už Nietzschę nenurodė tų padarinių, į kuriuos naturaliai atveda gyvybės plėtojimas tuo pavidalu, kaip to nori Guyau.

Nietzschė, skaitydamas Guyau „Esquisse", išmargino ją pastabomis, brūkšniais, šauktukais, pritarimais ir nepritarimais. Kiekvieną kartą, kai Guyau tvirtina, kad il faut arba on a besoin padėt kitam, jungtis su kitu, Nietzschė, šias vietas kritikuodamas, tvirtina savo rėžtu, kad energijos ir jėgos perteklius žmoguje renkasi tam, idant a n a n d e r n M a c h t a u s l a s s e n. Guyau mano, kad jei jėgos perteklius gali eit atakai, tai jis gali eit ir ne atakai,—jungimuisi su kitais. Nietszchė atsako į tai, kad tiktai silpnieji mėgsta jungtis, tuo tarpu kai stiprieji naturaliai stato pirmon vieton vienumą. Kiekvieną kartą, kai Guyau'ui gyvybė yra meilės ir solidarumo sinonimas, Nietzschei ji yra kovos ir viešpatavimo sinonimas; Nietzschei gyvybė—Wille zur Macht. Materialinis, biologinis, ir žmoninis pasaulis rodosi mums kaip jėgos, siekiančios gaut viršų viena ant kitos. Šita viešpataujanti valia savo aukščiausią išraišką turi rasti Übermensch'e.

Kad ir kaip Fouillée gina Guyau, tačiau, man rodosi, Nietzschės tiesa; gyvybės plėtojimas „be pareigos ir sankcijos" neišvengiamai nuves į padarinius, kokius skelbia Nietzschė.

Karštas evolucijos garbintojas Guyau šioj vietoj nepastebi Darvino dėsnio evolucijoj—struggle for existence. Visos gyvosios būtybės nuolat kovojančios del savo pačių egzistencijos; kiekviena stengiasi užkariaut sau

geresnių maitinimosi priemonių ir p. Iš šios kovos nugalėtojais išeis tik atsitiktinai apdovanoti patogiomis savybėmis, o visi kiti žus. Tarp likusiųjų gyvųju ir jų padermės vėl kils kova ir jei patogios savybės kai kurių atsitiktinai bus padidėjusios, tai šie vėl nugalės ir tt. Guyau kalba kalbant, būtybės su patogiausiomis kokybėmis bus ne kurios kitos, kaip būtybės su intensiviausia gyvybe, arba, tiesiog, stiprieji, bent kai kuriomis kryptimis. Vadinasi, evolucija pasaulio gyvenime eina ne tokiais jau altruistiškais keliais.

Altruizmas visai nesutinka su evolucijos dėsniais. Altruistiška būtybė, aikvodama savo jėgą, savo gyvybinę energiją rodydama pagalbos silpnesniam, jau tokiu elgesiu būtinai kasasi po pačia savimi ir būtinai bus nugalėta—ir žus abu: ir gelbstąs, ir gelbimas. Iš kito šono, individas vis tik išgyvens, jei rinks kiek galima daugiau gyvybinės jėgos, tuo pačiu atimdamas ginklus nuo savo konkurentų. Labai keista, kaip Guyau, būdamas iki kaulų smagenų evolucionistas, vietoj kovos del būvio, visur matė tiktai taiką ir meilę („Būvio kova“ jau dideliu laipsniu nugriauta, bet vis delto Guyau neturėjo teisės prieš ją užsimerkt).

Guyau'ui ir naturinė atranka prisideda išnaikint blogiui bei sumažint kentėjimams: „Užmušdama ligonį, ji užmuša taip pat ir ligą“. Panašiais atvejais, o, gal būt, ir visoj Guyau moralėj, silpnas ir žūstąs neimami domėn, pilietybės teisę egzistuot turi tik stiprieji ir plėtoją gyvybę. Čia Nietzschė visai logiškai sušunka: „Težūnie visi silpnieji bei nenusekėliai ir reikia prisidėt, kad jie žūtų“!

Del Guyau santykio į evoliuciją Dauriac'as išreiškia panašią nuomonę: „Be abejojimo, prieš Darvino dėsnį evolucijoj Guyau turėjo jaust neramumo arba beveik pasibiaurėjimo. Bet jo naturalus optimizmas veikiai paėmė viršų ir įkvėpė jam visai palankų ir simpatingą pasaulio evolucijos dėsnio išaiškinimą“ [1]).

Šiaip ar taip, Guyau nėra logiškas, o Nietzschės tiesa. Guyau, pramatydamas panašios rūšies priekaištų, stengiasi gintis ir pajudina kardinalines ne tik moralės, bet ir iš visa žmogaus gyvenimo problemas. Štai ką jis rašo savoj „Education et hérédité“ (53 p.): „Mums atkirto, kad mūsų vidaus gebėjimų vaisingumas gali būt taip pat gerai patenkintas kova su kitais, kaip ir santaika, sutrinant kitus, kaip ir juos palaikant. Bet, pirma, jie užmiršta, kad kiti neleis taip pigiai save sutrint; besistengianti apvaldyt, valia būtinai sutinka kitų pasipriešinimą. Net jei ir triumfuoja šiam pasipriešinimui, tai negali triumfuot viena; jai reikia atsiremt sąjungininkais, atstatyt tuo būdu socialinę grupę ir vis-à-vis šios draugingos grupės apdėt save tomis pat prievolėmis, nuo kurių ji norėjo pasilaisvint santykiu į kitus žmones, savo naturinius sąjungininkus. Tuo būdu visokia kova veda valią aprėžt“.

„Plėtimas gali taip pat gerai vykt kovojant ir suminant, kaip ir susitaikant bei palaikant“. Pastebėtinas priekaištas! Jam nugriauti Guyau naudojosi savo logika, kurios dėsniais „dalykai būna tuo, kuo panorėsi“. Aišku, čia bet koki įrodinėjimai atliekami. Pakanka kas nor ištarti ir šitai pavirs visuotinu dėsniu. Taip ir čia. Guyau ramiausiai „moksliškai“ konstatuoja: „Visokia

---

[1]) Bulletin 74 p.

kova veda valią aprėžt iš išorės šono“ ir rien de plus. Toks „įrodymas“ yra ne daugiau, kaip prašymas patikėt jo išmislui, ir dar tokiam, kuris yra visiška nesąmonė. Juk Atilos, Čingischanai, Napoleonai rasdavo sąjungininkų bei draugų ir jais remdamiesi tuo laiku buvo jų viešpačiais; del to jų valia buvo ne tik nesiaurinama, bet, naturalu, jie plėtė ją iki aukščiausių ribų. O antra, kodel neprisiimt kai kurių prievolių, jei jos tiktai suteikia, ko norima. Valios aprėžimas, jei jis ir būtų, nėra esmingas, o svarbu tas faktas, kad nugalėtojui tenka nugalėto gėrybės, įgalinančios veikiau ir be kentėjimų pasiekt kaip tik tuos idealus, kuriuos skelbia Guyau.

Naudodamiesi tais pat bruožais, kuriais Guyau apibūdino žmogų, pažiūrėsim, ar jis bus toks neegoistingas padaras, kokiu jis jį piešia. „Ateities netikėjime“ yra daugel vietų, kame autorius priešingas visokiems uždraudimams. „Uždraustas vaisius tik todel branginamas, kad jis uždraustas; nuimkite uždraudimą ir jis nebebus branginamas“. Manau, kad teisingai išreiškiau jo mintį. Moralėje Guyau skelbia darbą ir neegoistingumą. Tuo pačiu pageidaujama kurt vertybės savąja energija ir uždraudžiama kėsintis ant kito gėrybės. Bet kito gėrybė, kaip uždrausta, jau įgauna brangumo, ir priegtam, kaip vilioja tos kito pagamintos gėrybės! Kaip sunku sukurt savu uolumu ir kaip pigu pasinaudot gatavu! Gana tik atsisakyt nuo priimtojo šablono, padaryt truputį skirtingą nuo paprastųjų veiksmų kombinaciją, ir tai, kas būtų kainavę milžiniško energijos aikvojimo, per keletą momentų jau bus tavo. Pašalinus visokį uždraudimą, naturaliai įsiviešpataus taisyklė: „Nieko nėra tikra, visa yra leista“. Ir tuomet jau joks elgesys nesiskirs nuo kitų eilės.

Niekas geriau už Guyau nežino, kaip žmogus labai linkęs į visokius gudrumus, kad tik atsiektų norimojo dalyko. „Žmogus visuomet norėjo, kaip vagis įsikraustyt į dangų, bet neįgalėdamas tatai padaryt vienas, jis susigalvojo Dievą, idant tasai jam ištiestų ranką; paskui jis prisirišo meile prie savo išgelbėtojo“ (Esquisse 20—21 p.).

Jei jau žmogus linkęs taip, kaip vagis, įsikraustyt į dangų, kuris nuo jo neišmatuojamai toli, tai jau įsikraustyt į svetimą kišenių arba užsikraustyt kitam ant sprando jam yra daugiau kaip naturalu; siekimo dalykas taip artymas, ir joks tarpininkas čia nereikalingas; nereikalingi taip pat ir gudrūs sumetimai.

Leiskim, kad pirmą kart žmogus neturės pasipelnymo tikslo, neturės galvoj pasinaudot svetimu geru, o tiesiog iš įdomumo. Bet pasirodė tokią kombinaciją esant labai naudingą gyvenimui plėst ir nuo to laiko prasidėjo praktika! Laikui einant ji diferenciavosi, specializavosi ir įgavo gyvesnio pavidalo.

Guyau užsispyręs del savo visuomeningumo. Tegul taip. Gali atsitikt, kad individams nusibodo veikt po vieną, ir susijungus į grupes veikimas pasidarė dar gyvesnis, grandioziškesnis; tuomet vietoj solidarumo ir altruizmo gaunama tikriausias bellum omnium contra omnes. Štai naturalus rezultatas, prie kurio priveda pastangos plėtot gyvenimą.

Jei kovos mėgėjai puola vienas kitą nesąmoningai, instinktivai, nežinodami, kad to padarinys bus valios aprėžimas, tai tokia dalykų padėtis nepakeičia rezultatų. Juk instinktivūs veiksmai turi ar tik nedaugiau pilietybės teisių, kaip sąmoningi veiksmai; taip antai (85 p.) pasakyta, kad mes neprivalome ieškot

moralėj sąmoningų siekimo motivų, kadangi sąmonė nedaug reiškia, palyginant su instinktu. Sąmoningas gyvenimas yra tik nesąmoningojo variantas ir daugiau ne vertingesnis, kaip ši pastaroji.

Liko dar vienas argumentas solidarumui ir altruizmui ginti: „Kitas, sako Guyau, nesiduoda taip pigiai save sutrint". Visai teisinga. Spaudžiamas ginsis iš paskutinių jėgų, o šitai tik sustiprins įnirtusias grumtynes. Triumfuojąs nugalėtojas neišvengs nepatekęs į nagus kitam, ir kartosis tas pat. O ką reiškia žūti kovoj, jei ji yra vienintelis gyvenimo raison d'être! Taip šūkterėja Nietzschė's karžygiai, pasitikį savo jėgomis ir niekiną mirtį. Be to, pagal Guyau, žmogus ypač mėgstąs parizikuot ten, kame perspektivoj mato išlošimą. Šitai daug padeda leistis pelnan.

Liko dar kitas aukščiau paminėto priekaišto atrėmimas. „Antra, sako Guyau, kova pakeičia valia iš vidaus. Žiaurusis nuslopina visą savo esmės simpatingąją ir intelektualinę dalį, t. y. visa, kas joje yra labiausiai komplikuota ir iškilnu iš evolucijos požvilgio. Elgdamasis žiauriai su kitu, jis daugiau ar mažiau žiaurėja ir patsai. Tuo būdu smurtas, rodęsis nugalimu vidujinės galios plėtojimu, baigiasi tikrumoj būdamas susiaurinimu; savo valiai duoti tikslą žeminti kitą,—tai duot jai nepakankamą tikslą ir apvogt patį save".

Šioji kazuistika taip pat nieko neįrodo. Pirma, kas darbo žiauram, kad jis užslopins savy geriausiąjį dalį; jam svarbu sekt bei patenkint instinktą ir gaut iš to smagumą; instinktivieji veiksmai, kaip pasakyta aukščiau, turi ar tik ne daugiau teisės egzistuot, kadangi juose tiktai paslėpta tikroji gyvata o sąmonė, protavimas,—tai ne daugiau, kaip tas ar kitas atributas,—veiksmai iš funkcionavimo didumoj nesąmoningos gyvybės. O kad žmogus savo prigimtimi yra enimal méchant par excellence—tatai jau žino kiekvienas. „Žmogus, sako Paulsen'as, ateina pasaulin su dviem nuodingais dantimis, kurių neturi kiti žvėrys. Šiuodu dančiu vadinasi pavydas ir piktybė, ir vargu rasis toks gyvenimas, kuriame jiemdviem nesinaudotų" [1]).

O dar gali rastis žmonių, kurie del bet ko nebrangina savo „aukštesnios ir komplikuotos dalies"; tuomet, stodamas kovot ar elgdamasis žiauriai su kitu, jis visai nieko nenustoja. (Aslan'o [2] nuomonė, kad išnagrinėtasai Guyau argumentas yra tikras circulus vitiosus, neteisinga. Guyau palankiai suponuoja, kad socialiniai instinktai patys iš savęs palinkę ne kovon, bet taikon). Iš kokios pusės prieisi, plėtojančiosios gyvybės teorija visuomet atveda prie vieno rezultato, būtent, prie bellum omnium contra omnes. Nietzschė su savąja Wille zur Macht buvo nuoseklesnis.

Kai išnagrinėtieji Guyau argumentai visai neįrodyti, tai yra neteisinga Fouillée's nuomonė, kad Guyau sugriovė Nietzschę [3]). „Pretenduojamoji «viešpačių» moralė yra «vaikų», jei ne «bepročių», moralė",—su aplombu baigia Fouillée savo apologiją.

„Kame Guyau matė protingos valios kovą su materija,—protauja Fouillée ten pat, Nietzschė matė kova su valia ir būtinumą ją pavergt". Ir šiuo atveju Nietzschė išveda logiškai, o Fouillée visai neteisingai aiškina, lyg Guyau norėtų protingos valios kovos su materija; Guyau apie šą kovą niekur neužsimena.

---

[1]) Ethik I, V § 12. [2]) La morale selon Guyau 88 p. [3]) Revue philosophique 1901 dec.

Visai teisinga, kad filosofiškoji moralė, ar tai būtų pareigos ar kuri kita moralė, prileidžia, kad žmogus savo plėtotėj bėga nuo fatalumo į laisvę, nuo instinkto į protą, nuo egoizmo į altruizmą. Pageidaujama pasilaisvint nuo medžiagos, atgyt, pakelt žmogiškos vertybės jausmą, o tam atsiekti reikalinga kova. Bet Fouillée, prileisdamas kovą Guyau doktrinoj, visai pamiršta, kad tuo laiku, kai Guyau'ui, iš vieno šono, gyvybė tai sąmoninga valia ir medžiagos valdovas, iš kito šono ta gyvybė—tai medžiaga ir nesąmonybė, ir tuo neigiama ne tik visokia kova, bet ir pati gyvybė, kai tik ji taps sąmoninga. Manymą, kad gyvybės plėtojimas būtinai suponuoja pavergimą, palaiko ir Sorley: „Teisinga, kad kad kiekvieno organizmo veikimas pastato jį santykiu su kitais organizmais; kuriame gyvybė pilnesnė ir intensivesnė, tas dažnai kitus sau aukoja, o ne save kitiems“ [1]).

Tą pat išreiškia ir klasikiškas poreiškis: Mihi res, non me rebus subjungere conor.

Pareikšdamas Nietzschė's išvadas iš gyvybės vaisingumo esant logiškesnes, kaip Guyau išvados, aš anaiptol tuo nepripažinau, kad Nietzschė's moralė yra teisinga. Anaiptol! Leiskim, pagaliau, kad Guyau tiek pat teisingas ir tiek pat logiškas, kaip ir Nietzschė, ir abu teisėtai tvirtina savo išvadų teisingumą. Tuomet išeina, kad ant gyvybės idejos galima pastatyt dvi skersmenai priešingas moralės sistemas. Vadinasi, gyvybės visai negalima dėt moralės pagrindan, nes negali būt dvejeto ar kelių teisingų sistemų.

* * *

9. Bet pamėginkime imt kitą požvilgį. Leiskim, kad gyvybės plėtimas nenuves į atvirą kovą. Ar tuomet intensivios gyvatos būtinu korelativu bus altruizmas ir visuomeniškumas? Pažiūrėkime, kaip gyvybė sutaiko individualybę su socialybe ir ar visi visuomeniški veiksmai yra dorovingi.

Kaip aukščiau pasakyta, Guyau pataiso evolucijos doktriną, dėdamas pačion būtybės pagrindan gyvąją versmę visų simpatijos ir visuomeningumo instinkių, kuriuos anglų mokykla rado įgytus daugiau ar mažiau dirbtiniu evolucijos keliu, vadinasi, daugiau ar mažiau atsitiktinai. Spenceris į neegoistiškus instinktus žiūrėjo kaip į visuomenės produktą, kaip į atspaudą, gautą pasivai iš bendravimo su panašiais į mus ir pamažu sutvirtėjusį paveldėjimu. „Kolekcija, sakė Guyau, nebūtų galėjusi išgamint jausmo arba idejos, jei jų jau nebūtų buvę individo užuomazgoj. Individualios gyvatos gelmėse jau yra evolucija, atatinkanti socialinės gyvatos evolucijai ir daranti šiąją galimą, būdama jos priežastimi, o ne rezultatu“. Si kryptis turi tikslo nurodyt, kad gyvybė yra didžiadvasė par essence, o ne par accidence. „Panašiai, kaip gyvybė pati iš savęs, del vaisingumo, yra visuomeniška ir altruistiška, tokis pat turi būt ir mūsų jausmas, kuris mus užvaldo, kaip intensivios ir ekstensivios gyvatos padarinys; šis jausmas—tai smagumas; jis nuo to darosi visuomenišku ir altruistišku... Jei leistis būtybių kopėčiomis, tai bus matyt, kad sfera, kame kiekviena jų juda, yra siaura ir beveik uždaryta; tai polipas, moluska prisikibus prie nejudamo taško. Bet, atvirkščiai, pakilkite prie aukštesnių būtybių ir pamatysite, kaip

[1]) Moral' Epikura 367 str.; Esquisse 114, 115 p.

jų veikimo sfera atsidaro, prasiplečia, susilieja su kitų būtybių veikimo sferomis. Žmoguje individo jaučiamas jausmas eina už individo ribų. Panašiai, kaip „aš", bendrai ėmus, šių dienų psichologijai yra iliuzija, kaip nėra atskirų asmenybių (personalité separée), kaip mes sudaryti iš begalybės būtybių ir iš petites consciences arba sąmonės stovių, tokiu pat būdu egoistiškas smagumas, galima sakyt, yra iliuzija; manasis smagumas man neegzistuoja be kitų smagumo. Reikia tik bendroj gyvatoj sulygint dalį, paliktą grynam egoizmui ir altruizmui, kad įsitikintum, kaip pirmojo palyginamai maža; netgi egoistiškiausi valgymo ir gėrimo smagumai gauna visą grožį tiktai kuomet jais dalomės su kitais".

Puiku! Bet visus šiuos tvirtinimus reikia įrodyt! Panašiai, kaip per salto mortale Guyau drąsiai tvirtina, kad gyvybė yra altruistiška, taip jis šiuo atžvilgiu elgiasi ir su žmogum. Evolucija, jei jos esama, smagumą paįvairina ir daro ją rafiniškesnę, bet visai neatima jai egoistiško pobūdžio, kuris visas paremtas žmogaus savęs sąmone. Kad ir kiek žmogus būtų reikalingas kitų savo smaguriavimui, vis tiktai jo smagumas lieka visai atskiras, kiekybiškai ir kokybiškai visai skirtingas nuo visokio kito smagumo, t. y. visai egoistiškas. Kai del atskirų asmenybių psichologijoj, tai Guyau, jas neigdamas, įpuola prieštaraviman, reikalaudamas gyvatą plėsti mūsiškės būtybės, mūsiškės prigimties pradų prasme; o panašiems procesams yra būtina, idant mūsų būtybė būtų substancija.

Individą darydamas visuomenės principu, Guyau tvirtina, kad pačioje individualinėje gyvatoje del jos ekspansivumo yra užuomazga darnos su visuomene; toliau, jis tvirtina, kad civilizacijos dėka ateity ši darna eisianti didyn. Taip pat eisiąs didyn ir dorovingumas, priklausąs nuo individų psichologinės evolucijos. Dorovingiausias individas — tai visuomeniškiausias ir draugiškiausias. „Geresniu tenka laikyt tąjį, kuris už visus stipriau įsisąmoninęs savo solidarumą su kitomis būtybėmis ir iš visa su pasauliu" [1]).

Neigiant individualybę psichologijoj, kas duoda Guyau'ui teisę tvirtint buvimą individo visuomeninės vienybės pavidalu. Individo idealas, pagal Guyau, patapt kiek galima pasiviu visuomenės organu, kai kurios rūšies visuomenišku automatu, kaip kad Spencerio dorinis automatas. Ideali visuomenė, pagal Guyau, tai tokia, kurioj asmenybės individualybė ir laisvė privestos iki minimumo.

Bet tokia visuomenė tai visiškas absurdas tiek teorijoj, kiek ir praktikoj. Visuomenė susidės iš individų, individai bus visuomenės automatai, vadinasi, visuomenė bus automatas, bet kieno? Kas gi bus tokia visuomenė? Be to, kuriuo būdu Guyau'ui mezgasi automatiškas gailingumas, užuojauta, auka, kai, einant jo taisykle, kiekvienas instinktas, tapdamas sąmoningu, įra. Šioj vietoj Guyau neišvengė to priekaišto, kurį jis aukščiau atkreipė prieš Spencerį.

„Ideali visuomenė, užuot priversdinėjusi pradžioj laisvą individą, turi reikštis jo emancipatorium. Juo visuomenė tobulesnė, juo daugiau ji apdovanoja individualybe ją sudarančius subjektus" [2]). O didžius individus kurti tai visa visuomenės garbė. Dideli žmonės gali išbudint ir įsąmonint

---

[1]) Vospitanije i nasliedstvennost' 34 str.

[2]) Durkheim, De la division du travail 169 p.; Renouvier, La science de la morale II, 418.

ištisas visuomenes. Visuomeninių pusiau automatų yra ištisos minios ir mūsų laikais. Individualinę sąmonę didumoj maitina kolektivinė sąmonė, k. a. luomo dvasia, mada ir žmonių estetizmo visokeriopa niekšybę. Tokie automatai priešinasi aktualiai ir visokiai geresnei ateičiai.

O ir paties individo sąvoka ne taip paprasta, kaip ją suvokia Guyau. Biologinėj gyvatoj esti „kolonijų", sudarytų iš organizmų, kurių kiekvienas su anatomine individualybe, bet be fiziologinės individualybės, kadangi jo veikimas aprėžtas tik viena iš gyvybinių funkcijų daugybės.

Psichologijoj reikia turėt galvoj liguisti pakitimų atvejai, asmenybės susidvainijimas, automatizmo, įtaigos reiškiniai. „Mes visuomet esame homo duplex; ir katras iš jų dviejų yra tikrasis «aš»? Tas pat ir gamtos tvarkoj—individas nėra nekintamas duotasai faktas" [1]).

Palieskime, ar biologinis funkcionavimas yra būtinas santaikai, kaip tai tvirtina Guyau. Nėkiek. Pirmiausia atsiminkim kovą del būvio, kurią Guyau pamiršo, ir šiuo atveju patsai sau prieštarauja. Antra, drauge su santaikos pradu gyvybė neišvengiamai nešasi ir nesantaikos pradą. Žmonių veikimui susiduriant materialinėj srity, visuomet įvyksta ir įvyks kurčia interesų kova.

„Visą gyvąjį pasaulį valdo dvejetas dėsnių: konkurencija ir sutartis už gyvatą. Konkurencijos dėsnis, perkeltas į konkurencijos dirvą, savo sekmenimi netgi gyvuliuose turi individualybės išplėtojimą; santaikos dėsnis vedasi solidarumo pažangą. Matyt tiktai vieną šių dviejų dėsnių—tai supainiot dalį su pilnatimi" [2]). Guyau, kaip tik taip ir daro, visur matydamas tikta solidarumą.

Interesų kova taip ryškiai krinta akysen, jog Guyau, nors merkėsi prieš juos, bet paskutiniame gale vis delto buvo priverstas paisyt šio reiškinio.

„Rods, sako jis, kad homo homini lupus, kai kuomet pasirodo esant teisinga. Bet, skubina jis pridurt, ir vilkuose esti kai ko gera, jei jie renkasi į gaujas ir organizuoja patvarias draugijas". O jei kai kuomet perdaug sužvėrėję subjektai ir sugrauš vienas kitą, tai iš to būsianti tik nauda; nes tokiu elgesiu jie tik daugiau prisidės paskubint ateit visuotinajam gėriui, negu kad gelbėtų vienas kitą (Esquisse 15 p.).

Iš to, kad esti tokia ar kitokia individų organizacija, būtų nesąmonė daryt išvedimą, kad ją sudarą individai yra dorovingi. Plėšikų būrys gali būt puikiai organizuotas, bet kas juos laikys dorais. Visuomenė, kaip tokia, organizuojama ir palaikoma daugiausia teisės, o visai identifikuot teisę su dorove niekaip negalima. Esti teisės normų labai nedorovingų. Vadinasi, visuomenė gali tvirtai laikytis, o ją sudarą individai gali būti visai sugedę doroviniu atžvilgiu. Guyau'ui individas jau dorovingas, jei gali gyvent visuomenėj. Rods, mums ne taip svarbu žinot, ar vilkuose yra kas gera, bet pageidaujama matyt paskutinį žmogų geresnį, kaip pirmąjį „gerumo" atžvilgiu vilką.

Neįrodęs, kad gyvata plėtojasi į solidarumą ir taiką, Guyau neįrodė, ir kad gyvata plėtojasi dorovėn. Be to, kaip jau iš dalies buvo pastebėta, kuriuo būdu gyvybė-gamta, pati savimi būdama indiferenti del gera ir pikta, amorali, eina žadinančia jėga dorovėn ir, plėtodamosi, daro žmoniją dorovingą?

---

[1]) Aslan, op. c. 96 p. [2]) Fouillée, Les elements sociologiques de la morale 141 p.

Grįžkime kiek atgal, kad smulkiau paliestume, jau Buarako padarytą, priekaištą, būtent: prileisdamas, kad gyvybė sulydina mechanišką organų žaidimą ir jaučiamą sąmonės veikimą, kaip sulyginsi įvairios gyvybės lytis, kaip moksliškai įrodysi, kad gyvybės intensivumas yra aukštesnis už jos tęsimą laiku.

Šiuomi Buarakas nori pasakyt, kur'am gyvybės šonui—fiziniam ar protiniam—reikia atiduot pirmena, jei iš vieno šono gyvybė yra mechanizmo fenomenas, iš kito—apraiška kaž ko, kas daug praneša patį mechanizmą, kažkas, kas jaučia, galvoja, nori? Guyau manymu, pirmena reikia duot protiniam gyvybės šonui, delto kad ji realizuoja ekstensivaus intensivumo maksimumą. Bet tuomet kyla naujas klausimas: Kuo reiškiasi intensivumas šiuo atveju ir kaip jis išmatuot? Ar intensivumas bus paprastu kiekiu? Jei gyvybės jėga ir pavyktų sumatuot (ko negalima prileist), tai tuomet reikia rasti kryptis, kuria ji sunaudoti, ir normos, kurių laikantis, ją išplėsti. Kad būti turtingam, argi pakanka tiktai turėti daug pinigų? Aišku, nepakanka, jei nemokėsi jais naudotis. Būtina, ir prie pinigų ir prie gyvybės kiekio pridėti mokėjimą vartot ir jais naudotis. — Jei gyvybės intensivumas bus kokybė ir vertybė, tai kaip juos išmatuot? Ar jausmų, minčių, valios intensivumas bus vienodos vertės? Guyau neduoda jokių kriterijų. Jis tik tvirtina, kad intensivios gyvatos būtinas korelativas bus jos ekstensivumas, pasireiškiąs vieninteliu meilės ir taikos pavidalu. Prieš kitas apraiškas, kurias jau keletą kartų lietėme, jis užmerkia akis.

* * *

10. Liko dar paliesti, kam duoti pirmena—aktualiam gyvatos intensivumui ar mažai intensivios gyvatos tęsimui laiku. Ką pasirinkt: gyvatos lygio sumažinimą ar atsisakymą nuo gyvatos? Guyau stovi už antra. Imdamas pavyzdžiu meilę skelbusį Jėzų ir savo dėsnį surandantį Newtoną, jis išveda, kad „esti kai kuomet gyvenime minutų, kuomet jautiesi skriejąs aukštumoj; palyginant su šiuo momentu, visa kita rodosi be reikšmės". Vienintelis racionalus sekmuo iš to, nors Guyau apie tai nutyli, bus pamėgždžiojimas tam Berlioco artistui, kuris, patyręs aukščiausio smagumo, nusižudo. O niekuomet nieko nepatyrusiam ir nepatiriančiam lieka taip pat tas pat, kadangi vargiai verta gyvent, kai nejauti nieko „gyvybinga".

Dabar paliesime tą reiškinį, kad daugelis veiksmų labai gausiai apreiškia ir gyvybės vaisingumą ir visuomeningumą, ir tuo pat laiku yra labai nedorovingi. Atsiminkim Neronus, Atilas, Tamerlanus, Napoleonus. Šių asmenybių gyvatos vaisingumas buvo didžiausias; jie plėtė savo gyvatą Europos ir Azijos laukuos. Jie galvojo, norėjo, veikė, jautė ir kitus vertė jaust savo valią. Bet šitai reiškėsi ne didžiadvasybe ir meile, bet masiniu žmonių asmenybių naikinimu. Šių dienų dorinė nuomonė žiūri į juos, kaip į visokios žmonių neteisybės įsikūnijimą. Jau buvo nurodyta, koks absurdas yra Guyau tvirtinimas, kad, naudodamasis sąjungininkais, despotas kaip ir siaurina savo valią. Remiantis sąjungininkais juos galima padaryt ir savo siekimu aklu įnagiu. Taip pat visai neteisinga nuomonė, kad darbas, sutelktas kapitalo pavidalu, linksta susinaikinti del prigimties, kurią jis linkęs apreikšt. Atvirkščiai, juo kapitalas didesnis, juo daugiau apreiškia veikimo ir juo eina didyn.

Bet jei egoisto ir despoto gyvenimas jau neatatinka intensivios bei ekstensivios gyvatos idealui, tai galima rasti daugelį savotiško pobūdžio buvimo lyčių, turinčių ir savo rūšies heroizmo ir didybės, pav., „smagurninko, avantiuristo Don Juano gyvenimas" (Fouillée).

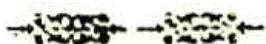
Absolučiai teisingas Džemso pastebėjimas, kad, „jei tiktai būtų galima, tai jau, žinoma, niekas iš mūsų neatsisakytų būt kartu gražus, sveikas, gražiai apsidaręs žmogus, didelis stipruolis, milionierius, sumanus, bon vivant, moterų širdžių pavergėjas ir tuo pat laiku filosofas, valstybės veikėjas, karo vadas, Afrikos tyrinėtojas, madiškas poetas ir šventasis. Bet šitai visiškai negalima. Milionieriaus veikimas nesiderina su šventojo idealu; filantropas ir bon vivant—sąvokos nesusitalpinamos; filosofo siela nesugyvena vieno kūno lukšte su širdaėdžio siela".

O juk visi išvardyti atributai ir sudaro gyvybės moralės idealą; bet jis absolučiai negalimas. Negalimas del nesusiderinimo sąvokų dorovės su nedorove, žiūrint, kas kurį tikslą siekia. Suprantama, jei veiksmas derinasi su pasiekimu siekiamo tikslo, tai jis bus geras, jei ne – tai piktas. Būtina nustatyt ierarchija tarp įvairių gyvybės apraiškų, kame pirma vieta turi būt duota valiai, siekiančiai aukštesnio objektivaus tikslo. Guyau tikslais neužsiminėjo, nepasakė, kaip ir kam reikia gyvent ir tuo pašalino visokią etiką. Gyvybė Guyau'ui didumoj yra nesąmoningas principas, o kur nėra sąmonės, kokia ten gali būt etika?

Reikia užsimint apie vieną vaisingą tautą — kiniečių, — kuri gyvybės moralės požvilgiu, juk, reikėtų laikyt pačia dorovingiausia ir pažangiausia tauta.

Jei imt gyvenimą tokiu pavidalu, kuris, rodos, labiausiai atatinka autoriaus reikalavimams, tai Guyau moralė, kaip man sėkčioja nujautimas, daugiausiai vykdoma įvairių bon vivant'ų, Don Juanų ir Saninų gyvenimu. Skubu atsiprašyt skaitytoją; jei aš nukrypau nuo mokslinio tono; bet man rodosi, kad šiuo atveju aš tik pavadinau daiktus jų tikrais vardais, o mokslas šitai net reikalauja. Iš kito šono, skubinu įspėt skaitytoją, kad ne aš vienas taip manau. Guyau „gyvybę" puikiai keliais žodžiais apibūdino kritikas Dauriac'as per diskusijas Prancūzų Filosofijos Draugijoj. Šį įkainavimą aš tariu tiksliau būsiant nukelt į mano darbo galą.

Guyau teorija tuo įstabi, kad „aiškinant ji tūkstančiais įvairiausių būdų, piktenybė galima matyt visur ir niekur". Praktikai ypatingai tinka išaiškinimas antraip. Jos pasekėjas gali be ypatingo vargo pasiteisint iš visa ko. Rien n'est vrai, tout est permis.



Iš filosofų gyvenimo ir darbų.

Friedrich Klimke S. J.

1878–1924.

Gimęs 1878. VI. 8 Golleov'e Aukštutinėj Silezijoj, nuo 1897 m. įstojo Jėzaus Draugijon, 1911 m. įšventintas kunigu ir profesoriavo ėzuitų įstaigoj Collegium Maximum Krokuvoj, nuo 1919 m. pakviestas į Innsbruck'o universiteto Teologijos-Filosofijos fakultetą, nuo 1920 m. rudens profesorius Gregorianum'o (popiežiaus universiteto) Romoj, pasimirė 1924. I. 9, taigi išgyvenęs beveik dar tik pusę žmogaus amžiaus. Tačiau savo filosofinio darbo vaisingumu jis pelnė garbingą vietą ir filosofijos literatūroj.

Kaipo rimtas, objektivus, plačiai su naujosios filosofijos minčių takais susipažinęs galvotojas jis filosofiniam pasauliui pirmiausiai užsirekomendavo savo 1911 m. išėjusiu veikalu apie šių dienų monizmą ir jo filosofinius pagrindus (Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. Freiburg. Herder, 620 pusl. did. 8⁰). Čia jis dėsto ir kritikuoja šių dienų visokeriopos rūšies monizmą: materialistinį, spiritualistinį, transcendentinį ir pažinimo teorinį. Tai yra tikrai klasikinis šios srities veikalas, kurio mokslinį rimtumą pripažino ir priešingosios pakraipos spauda [1]). Jis išverstas ir italų kalbon (Il monismo e le sue basi filosofiche, tradotto dal prof. A Ferro, Firenze 1911, 2 t.).

Kitas stambus jo veikalas tai 1923 m. išėjusi, lotynų kalba parašyta, Gregorioniškojo universiteto lėšomis išleista filosofijos istorija (Institutiones Historiae Philosophiae. Romae-Friburgi Brisg. 2 tomu, X † 388 ir 452 pusl.). Tai šiuo tarpu taip pat vienintelis toks philosophiae perennis orientacijos, visą vakarų filosofijos istoriją apimąs, veikalas.

Be šių didžiųjų, iš nabašninko plunksnos išėjo dar visa eilė mažesnių, betgi lygiai gilių filosofinių veikalų aktualiomis šių dienų problemomis, būtent (nuo paskiausiųjų metų ir einant atgal): „Monismus und Pädagogik" (München ²1918); „Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung" (Freiburg i. Br. 1912); „Unsere Sehnsucht" (Kempten ³1918); „Hauptprobleme der Weltanschauung" (1910, ⁴1919 rinkiny „Sammlung Kösel" Kempten); „Der Mensch. Darstellung und Kritik der anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts (Graz 1908); „Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrh. und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart" (Frankf. ztg. Brosch. 1907)., „Sozialismus und Christentum"; „Schule und Religion" (abi Innsbruck'e; labai aktualios šių dienų brošiūros). Daugelio jo straipsnių laikraščiuose, čia, del vietos stokos, neminime. Pridursime tik, kad keletą dalykų parašė ir lenkų kalba, k. a: Teorya paralelizmu psychofizycznego" (Kraków 1906); Wspólczesne swiatopoglądy" (t. p. 1907); „Darwin i jego dzielo" (t. p. 1910); apie agnosticizmą, pragmatizmą ir modernizmą surinktiniame veikale „Modernizm" (Kraków 1911); „Hasla etyczno-religijne monizmu" (t. p. 1914). *Pr. D.*

---

[1]) Antai, monistų organe „Der Monismus" 1911 m. spalių m. Dr. J. Unold'as šių knygų autorių vadina „einer der fähigsten Köpfe des Jesuitenordens, der hochgelehrte", o patį veikalą —„ein mit riesigem Fleiss und bewunderswertem Scharfsinn verfasstes Werk".

Francis Herbert Bradley.
1846–1924.

1924 m. rugsėjo m. 18 d. pasimiręs Oksfordo universiteto profesorius Francis Herbert Bradley yra buvęs įžymiausias absolutinio idealizmo atstovas šių dienų Anglijoj. Nuo savo jaunystės jis jautė siaurumą „insularinės“ anglų filosofinės kultūros, kuri be kritikos priimdinėjo individualistinio utilitarizmo (Bentham), asociacionistinės psichologijos (Mill) ir agnostinio realizmo (Spencer) postulatus. Jis po Stirling'o, Green'o ir brolių Caird'ų su W. Wallace'u ir B. Bosanquet'u [1]), stengėsi panaujint ir išplėst anglų filosofiją, dėdamasis prie Vokietijos idealistų. Hegeliono vardu jis kratėsi, bet jis yra neabejotinai vienas iš tų dvejeto ar trejeto galvotojų, kurie daugiausia prisidėjo išplėtot Anglijoj panašų į Hegelį galvojimo tipą. Pats jis stovėjo kaip ir vidury tarp Kanto ir Hegelio.

1876 m. išeina jo veikalas [2]) „Ethical Studies“, kuriuo jis pareiškė noro įvest „naują elementą į mūsų filosofinės produkcijos chaosą“. Čia jis stipriai ir subtiliai kritikuoja šių dienų kultūros „nuvalkiotas mintis“. Čia jis per savo tankų kritikos koštuvą perleidžia moralinį hedonizmą, individualizmą ir formalizmą. — Panašiai po septyneto metų jis kimba į tradicinę logiką ir empirinės logikos gynėjus veikale „Principles of Logic“ (1883, Oxford, University Press; naujas leidimas su papildymais 1922). „Empirinės logikos trūkumai niekuomet nebuvo taip giliai nušviesti, tokiais subtiliais argumentais, tokiu formos griežtumu“ (W. R. Sorley). Jo šis veikalas savo esme tai esąs „a sceptical study of first principles“. Betgi nepasilikdamas tiktai prie kritikos, jis čia išplėtoja ir savąją sprend'mo bei išvedimo teoriją, kurioj jau junti jo metafiziką, paskiau išdėstytą atskirame veikale „Appearance and Reality, a Methaphysical Essay“ (1893, London, Allen & Unwin, iki šiol išėjo 6 leidimai). Tai vyriausias Bradley'o veikalas, kuriame jis nenuilstamu įkarščiu ganioja mūsų potyrio prieštaravimus, tąsias „regimybes“, kurios mums užmaskuojančios realybę, kurią jis būdina kaip vienybę, apimančią visus skirtumus, kaip konkrečią visumą, whole, turinčią ir viršijančią regimybes ir kurios jokia mint's negalinti tiesioginai sučiupti. Taigi, ta jo logikos „pirmųjų principų skeptiška analizė“ čia virsta monistinio tikėjimo išpažinimu. Sakytajam veikalui papildyt eina rinkinys straipsnių (daugiausiai spausdintų žurnale „Mind“ nuo 1904 m.) „Essays on Truth and Reality“ (1914, Oxford, University Press), labai vertingas neaiškioms vietoms anojo veikalo paaiškinti ir parodyti jo filosofijos daugiau pozitivųjį šoną. Lygiu būdu jo „Etikos studijoms“ papildyti eina, bene daugiausiai turėję poveikio, darbai: Pleasure for Pleasure'as Take“ (puikiai sumušamas hedonizmas), „My Station and its Duties“, „Ideal Morality“.

---

[1]) Bradley'o draugas Bernardas Bosanquet'as (1848--1923) nuėjo į kapus keleta mėnesių anksčiau. Jo autoergografija ir veikalų sąrašas įdėti surinktiniame veikale „Contemporary British Philosophy. Personal Statements. Ed. by S. H. Muirhead. London (1924) I, 49—74 p. Apie jį ir jo filosofiją dar žiūr. „Proceedings of the British Academy“ Vol. XI (A. C. Bradley'o ir Haldane'o biografinės žinios ir apie jo filosofiją); Mind 1923 m. liepos m. 393—407 p. (H. Muirhead'as apie B-o filosofinį kurinį) ir The Hibbert Journal 1923 m. spalių m. 75—96 p. (C. C. J. Webb'as apie B-o religijos filosofiją).

[2]) Jau ne pirmasis, kaip sako kai kurie nekrologistai, nes 1874 m. jis paskelbė „The Presuppositions of Critical History“.

Bradley'o poveikis labai reikšmingas. Filosofija besidominčių Anglijoj jis daugiau skaitomas, kaip kuris kitas anglų filosofas, nors paskiausiais metais jis susilaukė stiprių priešininkų ir jų padarytųjų priekaištų nestengė visai atremti.

Plačiau su Bradley'o asmeniu ir jo filosofija galima susipažinti iš šios literatūros: Evans, Bradleys Methaphysik (1902); straipsniai apie jį žurnaluose: The Journal of Philosophy 1925 m. sausio m. 1 d. 5—15 p. (B. Blanshard'o); Mind 1925 m. (A. E. Taylor'o, J. Ward'o, G. F. Stout'o, G. Dawes Hicks'o, J. H Muirhead'o ir F. C. S. Schiller'io); Kantstudien XXX (1925) 604—610 (A. C. Ewing'o). *Pr. D.*

James Edwin Creighton.
1861–1924.

Gimęs Kanadoj (Nova Scotia) čia ir išgyveno pirmuosius 26 savo amžiaus metus, paskui gavęs Halifax'o kolegijoj filosofinį išsimokslinimą, persikėlė į Cornellio universitetą (Ithaca, N. Y.), kuriame 1889—1892 m. dirbo kaip filosofijos „instruktorius", kaip „asistentas", ir tolesnių studijų tikslais vienerius metus gyveno Vokietijoj. Paskui už disertaciją apie valią gavo Cornellio universitete daktaro laipsnį (1892 m.). Tais metais jis patapo ekstroordinarinis, o 1895 m. ordinarinis sakytojo universiteto logikos ir metafizikos profesorius, kuriame ir buvo palikęs visą laiką.

Buvo žmogus su dvasios, būdo ir akademinio mokytojo dovanomis, todel turėjo stipraus poveikio. Savo rėžtu jo filosofinį nusistatymą buvo paveikusi Hegelio galvosena, ypač kaip ji buvo plėtota Anglijoj Bosanquet'o ir jo mokyklos. Šiuo požvilgiu jis ir priešinosi pragmatizmui, neorealizmui ir ypač visoms pakraipoms prieš idealizmą, kurio jis buvo uoliausias gynėjas Amerikoj.

Jis buvo vienas steigėjų American Philosophical Association ir vienas pirmųjų jos prezidentų. Jis įkūrė filosofijos žurnalą „Philosophical Review", kurį patsai ir leido per 30 metų su viršum (eina New-Yorke). Šalia šiojo, nuo 1896 m. dar buvo ir „Kant Studien" redakcijos narys, jų „amerikinis redaktorius".

Be straipsnių ir kritikų laikraščiuose jis paskelbė įvadą į logiką (An Introductory Logic. 1898), kuris Amerikos mokyklose vartojamas kaip vadovėlis; išvertė V u n d t o veikalą apie žmogaus ir gyvulių sielą (su E. B. Titchener'iu); išvertė P a u l s e n o veikalą apie Kantą (su A. Lefevre'u; paskutiniais metais buvo užsiėmęs knygomis apie kilmę istorinio metodo filosofijoj (The Rise of the Historical Method in Philosophy), kurių betgi, susirgęs, nebaigė. Mirė po ilgos ligos 1924. X. 10 d.

Prof. E. Thilly jo mirties priešdieny taip jį būdino: „Tai buvo šiurkštaus tipo idealistas, kuriam pasaulis buvo a c h a l l e n g e—vieta išmėgint savo sielos pajėgai ir lavintis vyriškoj drausmėj. Jis savo mokiniams teikė ne tiktai žinių, bet ir išminties. Jis rengė mūsų kraštui ir energingo būdo ir šviesaus proto žmonių".

Daugiau apie jį žiūr. žurnalą The Journal of Philosophy—1925 m. gegužės m. 7 dienos su straipsniais: W. H. H a m o n d'o James Edwin Creighton 253—256 p. p. ir K: G i l b e r t'o James E. Creighton as Writer and Editor 256—264 p. *Pr. D.*

James Ward.
1843–1925.

Kembridžo universitetas praeitųjų 1925 metų pradžioj po vienas kito neteko dviejų savo labai įžymių filosofų. Po perankstybos J. E. Mc Taggart'o mirties sausio m. 18 d.[1]), tuoj pasimirė (kovo m. 4 d.) ir jo katedros pirmatakas James Ward'as, sulaukęs jau patriarko amžiaus. Ward'as Anglijoj yra pradėjęs tąją minties kryptį, kurią Amerikoj pradėjo James, o Prancūzijoj Bergson'as. Kitaip žiūrint, jis yra angliškas Lotzė.

Gimęs kongregacionalistų (=Cromwel'io armijos independentai) disindentinėj konfesijoj, jis dar visai jaunas jau pastoriavo saviesiems. Paskui paliko be tikėjimo, nutraukė ryšius su savo religine organizacija, studijavo Göttingene prie Lotzė's, ir 31 m. amžiaus išlaikęs egzaminus Kembridžo universitete, visą savo gyvenimą ir pasiliko prie šio universiteto profesoriauti. „Jei jis buvo netekęs tikėjimo literatine žodžio prasme, tai betgi buvo palikęs krikščionis dvasia, kaip tai liudija jo „Naturalism and Agnosticism“ (1899) ir ypač „The Realm of Ends or Pluralism and Theism“ (1911)“ [2]). Jo 1884 m. parašytas Britanijos Enciklopedijai straipsnis „Psichology“, 1918 metais, daug papildžius ir pataisius, virto dideliu tomu „Psichological Principles“. Paskutinis jo veikalas tai „A Study of Kant“ (1922).

Prieš Bradley'o, Bosanquet'o ir k. intelektualizmą, W. pabrėžia valios reikšmę dvasinėj plėtotej, delto atmeta ir gamtos mokslų mechanistišką pasaulėžiūrą, ir, vietoj tik kiekybiškai apspręstų atomų, stato daugetą kokybiškai apspręstų valios vienetų, arba monadų, kurios savitarpio veikimu sukeliančios materijos reiškinius; kaip jų, tų monadų, leidėjas ir palaikytojas, eina teistiškai suprastas Dievas. — Lygiai ir savo psichologiniais darbais jis patapo reikšmingas plėtotis Anglijoj voluntaristinei psichologijai.

„Nauju metodu, kuriame, rodos, nebūtų negalima įžiūrėt kai kurio Lotzė's poveikio, bet kuris buvo grynai psichologiškas ir neturėjo nieko bendra su Oksfordo neokantistų transcendentalizmu, jis pralenkė, net negriaudamas, John Stuart Mill'io asociacionizmą. Jo kontinuistinė, evolutivi, biologinė psichologija, tuo pat laiku kaip ir metafizika, primena William'ą James'ą ir Bergson'ą. Šie trejetas galvotojų—anglas, amerikietis, prancūzas—reiškia tą pačią modernos minties stadiją. Bet jau gana palyginti tik datas, kad pastebėtum, jog Ward'as pirmasis, apie 1880 m., ėmėsi iniciatyvos nugriaut (iki tol vyravusį) požvilgį“ [3]).

Plačiau apie Ward'ą ir jo filosofiją žiūr. „Mind'e“ 1925 m. Sorley'o ir Hicks'o straipsnius ir „The Hibbert Journal'e“ 1925/26 m. Hicks'o straipsnį (James Ward and his philosophical approach to Theism). — Ward'o autoergografija buvo numatyta įdėt į 2-jį tomą Muirhead'o redaguojamų knygų „Contemporary British Philosophy (London, Allen & Unwin). *Pr. D.*

---

[1]) John Ellis Mc Taggart (1866—1925) „pradėjęs savo filosofiją nuo Hegelio, baigė išdirbdamas tokią sistemą, kuri su hegeliška filosofija bendra turėjo ne daugiau. kaip kiek bendra su šiąja filosofija gali turėt visoks religinis idealizmas“ (Revue de Métaphysique et de Morale 1925. Nr. 2 Supplément 16 p.). Svarbiausi veikalai: Studies in the Hegelian D.alectic (1896); Studies in Hegelian Cosmology (1901); Some Dogmas of Religion (1906); A Commentary on Hegel's Logic (1910); The Nature of Existence Vol. I (1921). Jo filosofijos esencija išdėstyta jo paties straipsny „An ontological Idealism“ knygose „Contemporary British Philosophy ed. by J. H. Muirhead. Vol. I. 251—269 p.

[2]) Revue de Métaphysique t. p. [3]) Ten pat.

Henri Joly.
1839—1925.

Gimęs Auxerre 1839 m, 1863 m. išėjo École Normale Supérieure, mokė filosofiją Nice, Poitiers'e, Douai, Dijon'e (1871) ir 1881 m. pakviestas Paryžiun Caro papėdininku. Po doktorato tezės „L'instinct et ses rapports avec la vie et l'intelligence" jis vis labiau krypo į konkrečią žmogaus psichologiją. Šioj srity plačiai žinomas kaip autorius veikalų „Psychologie des grands hommes" (41925) ir „Psychologie des Saints", kuris yra įvedamasis tomas į žinomą biografinę kolekciją „Les Saints", kurią jis redagavo iki mirties ir kurioj jis pats parašė vieną tomą „Sainte Thérèse". — Nuo 1903 m. buvo narys L'Academie des sciences morales et politiques. Mirė 1925 m. birželio mėn. *Pr. D.*

Rudolf Eucken.
1846—1926.

Šių metų rugsėjo mėn. 14 dieną mirė vienas iš įtakingiausių paskutiniais dešimtmečiais vokiečių filosofų Rudolfas Eukenas. Jis 46 metus profesoriavo Jenos universitete ir sėkmingai kovojo prieš materializmą ir naturalistinį monizmą, kurį ten propagavo Ernestas Haeckel'is. Dvasios kilnumu, doriniu idealizmu pasižymintieji, vaizdingu ir energingu stilium parašytieji gausingi Eukeno veikalai išversti į daugelį kalbų ir turėjo jie didelio pasisekimo ne tik Europoje, bet ir Šiaurės Amerikoje ir Japonijoje. Iš jo veikalų įžymesni yra šie: „Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und Tat der Menschheit" (1888 m.); „Geistige Strömungen der Gegenwart" (41920); „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" (1896); „Der Wahrheitsgehalt der Religion" (1901); „Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung" (1903); Grundlinien einer neuen Lebensanschauung" (1907); „Der Sinn und Wert des Lebens; Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens" (1908); „Können wir noch Christen sein?"; „Erkennen und Leben" (1912); „Die Lebensanschauungen der grossen Denker" 13-141919).

Pagarsėjusio Berlyno universiteto profesoriaus aristoteliko Trendelenburgo mokinys, Eukenas įstengė nepasiduoti esančioms madoje materialistų pažiūroms, bet, nelinkęs į gilesnį teorišką galvojimą, jis nepajėgė pritaikyti Aristotelio filosofijos pagrindinių principų naujai formuluojamiems filosofijos klausimams išspręsti. Eukenas daugiausia laikėsi J. G. Fichtės filosofinės orientacijos. Taip, kaip ir Fichtė, jis savo filosofijos pagrindan padėjo ne logika pamatuotus principus, bet laisvu apsisprendimu pasirinktus postulatus.

Pagrindinė Eukeno filosofijos mintis yra ta, kad turi būti dvasinis pasaulis aukštesnis už atskiro žmogaus ant žemės gyvenimą; be šitokios supozicijos jam atrodė, kad žmogaus gyvenimas ir veikimas neturėtų jokios prasmės, būtų tik egoizmo, utilitarizmo ir hedonizmo žaidimas. Žmogaus uždavinys yra kuo labiausiai įeiti savo siela į to dvasinio pasaulio sritį ir gyventi dvasiniu gyvenimu; tai galima atsiekti laisvu doriniu veiksmu, pergalint savąjį siaurąjį Aš ir per kentėjimą bei darbą savo dvasia iškylant į aukštesnę gyvenimo sritį.

Kovot už didesnį susijungimą su dvasiniu pasauliu—žmogus turi matyti svarbiausią savo gyvenimo uždavinį; tik tokiu būdu jis susidaro

savyje tikrąją žmogišką asmenybę. Jėgos ir ištvermingumo toje kovoje mes galime turėti tik tikėdami, kad yra Dievas—visų vertenybių ir viso dvasinio pasaulio gyvybės versmė ir turėtojas.

Eukenas supranta Dievą, kaip aukščiausią dorinę asmenybę, su kurios tik pagalba ir žmoguje gali būti išauginta tikra asmenybė. Bet Dievas, Eukeno supratimu, dalinai savo prigimtimi yra pasaulyje, ypač aiškiai pasireiškiąs žmonių sielų dvasios gyvenime, o dalinai yra aukščiau visų žmonių, už pasaulio. Tokiu būdu Eukenas laikosi panenteizmo, kurs skelbia, kad viskas yra Dievuje, bet kad savo prigimties dalimi Dievas yra aukščiau už tą viską, kas yra pasaulyje.

Eukenas pripažįsta, kad jis savo mokslo apie aukštesnį dvasios pasaulį, apie Dievą teorijoj logiškai negali įrodyti, bet jis, norėdamas žmogaus gyvenimą įprasminti, laisvu apsisprendimu priima tai kaipo būtinai reikalingą tiesą.

Eukenas labai aštriai kritikuoja materializmą ir visokį naturalizmą, kuris nieko esmiškai aukštesnio nenori žmoguje matyti ir kuris nepripažįsta aukštesnio už pasaulį Dievo. Eukenui išrodo, kad tuomet aukščiausiais dalykais būtų neprotingumas ir amoralumas, nes neprotingų esybių eilėse žmogus, savo esmiškai nesiskiriančiomis nuo kitų esybių galiomis, užima labai menką vietą; žmogus yra tik pasaulio dalis, taigi mažesnis, menkesnis už visą pasaulį; o visas pasaulis nėra protingas, nei laisvas, nei dorovingas, taigi protingumas, laisvė ir dorovingumas nėra svarbiausi ir vertingiausi pasaulyje dalykai.

Panašiai ir panteizmas, nuosėkliai laikydamasis savo pozicijų, negali protingumo, laisvės ir dorovingumo aukščiau statyti už fizines jėgas, už materialinius įvykius.

Eukenui išrodo, kad kilniau galvojančiam žmogui materializmo, naturalizmo ir panteizmo pozicijos yra nepakenčiamos. Žmogus norįs tapti tikru žmogumi, vertinga, laisva dorine asmenybe turi laikytis tokios pasaulėžiūros, kuri duotų motivų ugdyti protingumą ir dorovingumą žmogaus sieloje, kuri žmogaus dvasios gyvenimui nurodytų pagrindą ir verčią.

Eukenas smarkiai kritikuoja išorinės, technikinės kultūros perdidelį garbinimą. Žmogus neturįs būti materialinės kultūros vergas; žmogus neturįs būti mašina tik laikinoms vertenybėms gaminti. Žmogui turi būti svarbiausiu dalyku savo gyvenimo įvidujinimas, įdvasinimas, dvasios ugdymas, dvasinė, vidaus kultūra. Svarbiausias dalykas, kad žmogus kaskart įsigytų vis kilnesnį savo sielai dvasinį turinį.

Eukenas energingai stoja prieš asmens pavergimą visuomenei. Asmuo savo dvasiniu gyvenimu įgyja nelygstamos, absoliučios verčios ir delto negali būti aukojamas kaip koks įnagis laikinai visuomenės gerovei. Eukenas yra griežtai nusistatęs ir prieš individualizmą, kuriam visai nerūpi socialinės pareigos. Žmogus, mat, savo asmenybę gali kilnesne išugdyti tik bendradarbiaudamas su kitais, kitiems pagalbos teikdamas ir pats kitų remiamas. Žmogus privalo atsiminti, kad juo jis su didesniu pasišventimu, su didesniu savęs atsižadėjimu dirba, juo labiau tobulėja jame dvasios gyvenimas, juo labiau tada dvasia stiprėja, kilnesnė darosi žmogaus asmenybė. Kuomet nugalime savyje egoizmą, tada kaip tik praturtėja mumyse dvasinė asmenybė.

Eukenas yra priešingas racionalizmui, kuris stengiasi žmogų izoliuoti nuo visa, kas dieviška, kuris ragina žmogų pasitikėti tik savo paprastomis žmogiškomis jėgomis. Šituo keliu, kurį rodo racionalizmas, Eukeno nuomone, tektų prieiti prie baisaus pesimizmo. Nebūtų tuomet tvirto motivo imtis rimto kultūros darbo, nes galimos įvairios katastrofos gali sunaikinti visus kultūros kūrinius drauge su žmonėmis. Kuriam tada protingam tikslui būtų tuomet dirbti?

Kas kita yra, kuomet žmogus tiki, kad jis, rūpindamasis vienybe su Dievu, sukuria savyje dvasinę asmenybę, kuri, dalyvaudama dieviškame gyvenime, neprivalo bijotis šiokių ar kitokių matomojo pasaulio netikėtinumų, kuri žino, kad ji pati ir jos darbų verčia bus dvasiniame pasaulyje per amžius; šitokio nusistatymo žmogus gali drąsiai imtis kad ir sunkiausių kultūros darbų, kad ir didžiausio pasišventimo visuomeninių pareigų ir turi pagrindo be baimės žiūrėt į ateitį, tikrai žinodamas, kad jo darbas ir pasišventimas nepraeina veltui, bet turi nelygstamos, amžinosios verčios.

Eukenas prieš racionalizmą nurodo, kad tik suprantant, jog Dievas yra mūsų dvasios jėgų versmė, mūsų dvasios gyvenimo pagrindas ir tikslas, galima turėti tinkamą dvasinę atmosferą vertingai, dvasinei asmenybei mumyse ugdyti. Eukenas tat labai aukštai vertina religiją. Išsižadėti religijos, sako jis, tai reiškia eiti prieš savo dvasios gyvybės pagrindą, ir paneigti asmens laisvę bei verčią.

Į pasistatytą klausimą „ar mes dar galime būti krikščionys?“ Eukenas atsako, kad netik galime, bet ir turime pareigą, jei mums rūpi dvasios kilnumo didėjimas, jei męs nenorime uždusti žemųjų geidulių vergavimo niekšybėje.

Eukenas tikra religija, religijų religija, kaip jis išsireiškia, vadina krikščionybę; tik krikščionybę jis supranta liberalinio protestantizmo dvasioje, kurioje jis buvo išauklėtas. Jis nepripažįsta Kristaus dievybės, jis nepripažįsta neatmainomų dogmų, neigia saistantį Bažnyčios autoritetą. Kaip silpnas jo tas panenteistiškas Dievo supratimas (nuostabu, kaip jis priėjo prie to, kad Dievo dvasinė esmė gali būti į skirtinas dalis dalinama), taip nėra rimtai visame pagrįsta ir jo religijos sąvoka. Vis tik ir religijos atžvilgiu jis turi nuopelnų, kad daug ką išjudino rimčiau pagalvoti apie religijos reikšmę ir verčią žmogaus gyvenime, kad taip vaizdingai ir energingai yra jis įrodęs materializmo, naturalizmo, panteizmo, racionalizmo pažiūrų neprotingumą.

Tik gaila, kad Eukenui pristigo energijos giliau susirūpinti pagrindiniai teorinės filosofijos klausimais, nes tik šiuos lemtai išsprendus, galima sėkmingai nusistatyti tikrai tvirtas gyvenimožiūros pagrindines linijas. Eukenas parodė tik gerų norų, nusistatydamas savo filosofijos pagrindus, bet, būdamas subjektivisto Fichtės poveiky, jis nepajėgė jų verčios kritiškai įrodyti.

Bet vis tik savo galingos asmenybės poveikiu, savo veikalų kilniu, energingu, dorines vertenybes gerbti karštai žadinančiu tonu, savo idejine kova prieš tai, kas žemina žmogaus dvasios užsimojimus, Eukenas daug yra patarnavęs dvasios kultūrai apskritai ir daug ką sužadinęs susidomėti svarbiausiais pasaulėžiūros klausimais, kurie be gilesnių filosofinių studijų nėra galima sistemingai kritiškai išspręsti. *P. Kuraitis.*



„Šviesos“ spaustuvė
KAUNAS
Jakšto gatvė Nr. 2.